Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa.

Von

Johannes B. Aufhauser.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

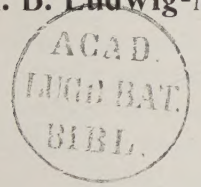
von der

theologischen Fakultät

der

K. B. Ludwig-Maximilians-Universität München

genehmigt.



München 1909.
Verlag der J. J. Lentnerschen Buchhandlung.
(E. Stahl.)

K. B. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Junge & Sohn in Erlangen.

Vorwort.

Vor kurzem ward uns die freudige Kunde, daß nunmehr auch Gregor von Nyssa einen Maecen gefunden, der den Werken des Philosophen auf dem Bischofsstuhle eine den modernen textkritischen Anforderungen entsprechende Ausgabe sichert (vgl. Byzant. Zeitschr. 18 (1909) 711 f.). Möge tieferes Verständnis und neue Hochschätzung unseres Autors und seiner Zeit die lohnende Frucht des Unternehmens werden. Würde auch vorliegende Arbeit ein Geringes dazu beitragen, wäre sie reichlich entlohnt. Sie will dem Leser ein Bild bieten, meist mit den eigenen Worten Gregors selbst; seine ganze Denkweise möge dadurch umso klarer und unmittelbarer zutage treten.

Die Zitate werden nach der handlichsten und zugänglichsten Ausgabe von Migne, Patrologiae cursus completus, series graeca, Bd. 44—46, Paris 1863, gegeben. Für die große Katechese wurde bei Abweichungen die textkritische Ausgabe von J. H. Srawley, The catechetical oration of Gregory of Nyssa, Cambridge 1903 (Cambridge Patristic texts) vorgezogen[1]).

Die bei Migne angeführten unechten Schriften bleiben hier unberücksichtigt. Es sind dies: die beiden Reden *εἰς τὰ τῆς γραφῆς ῥήματα «Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοίωσιν»* (Mg. 44, 257—98), wahr-

1) Auf ihr beruht auch die Ausgabe in den „Textes et documents pour l'étude historique du christianisme" Nr. 7: L. Méridier, Gregoire de Nysse, Discours catéchétique. Text grec, traduction française, introduction et index. Paris 1908. 8°. LXXXV u. 213 S.

scheinlich von Basilios, das Fragment *περὶ τοῦ, τί ἐστι τὸ κατ' εἰκόνα θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν* (Mg. 44, 1327—46), wahrscheinlich von Anastasios Sinaita, Patriarch von Antiochien; der Traktat *περὶ ψυχῆς* (Mg. 45, 187—222), ein Bruchstück des Nemesios *περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, der *λόγος κατὰ Μανιχαίων* (Mg. 46, 541) von Didymos dem Blinden, der *προτρεπτικὸς περὶ μετανοίας* und *λόγος εἰς τὴν ἀρχὴν τῶν νηστείων* (Mg. 40, 351—89) des Asterios von Amasea, der *λόγος εἰς τὴν γέννησιν τοῦ Χριστοῦ* (Mg. 46, 1127—50), die Rede *εἰς τὴν ὑπαπαντὴν τοῦ κυρίου* (Mg. 46, 1151—82) und *λόγος β' περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Mg. 46, 627—52) vom Monophysiten Severos von Antiochien. Wahrscheinlich unecht und deshalb hier gleichfalls nicht beigezogen sind die testimonia adversos Judaeos (Mg. 46, 193—234), der Traktat *εἰς τὸ «Ὅταν ὑποτάγῃ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα»* (Mg. 44, 1303—26) und die *ἐπιστολὴ πρὸς Εὐάγριον μοναχὸν περὶ θεότητος* (Mg. 46, 1101—08), letztere wahrscheinlich von Gregor von Nazianz.

All den Förderern dieser Erstlingsarbeit sei der ergebenste Dank ausgesprochen. In Sonderheit schulde ich den innigsten Dank der hochwürdigen theologischen Fakultät unserer Ludovico-Maximiliana für die mir auf Grund dieser Arbeit und eines examen rigorosum erteilte Doktorwürde.

Eines Mannes gedenke ich mit Wehmut; allzufrüh umhüllte ihn vor kurzem das winterliche Totenkleid: Prof. Karl Krumbacher.

München, im Dezember 1909.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort III
Literaturangabe VII
Einleitung 1
§ 1. Theologisch-philosophischer Ideenkreis zur Zeit Gregors von Nyssa 1
§ 2. Stellung Gregors zu den Problemen seiner Zeit . . . 10
I. Kapitel: **Die philosophischen Voraussetzungen.**
§ 1. Das Endziel des Menschen 23
§ 2. Der Weg zum Endziel 29
II. Kapitel: **Die theologischen Voraussetzungen.**
§ 1. Der Urstand des Menschen 42

(Die Fortsetzung ist unter der Presse und folgt in nächster Bälde.)

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548322_0006

Literaturangabe.

O. Bardenhewer, Patrologie. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1901. 8°. X u. 603 S.

Joh. Bergades, *ἡ περὶ τοῦ σύμπαντος καὶ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Νύσσης.* Thessalonicae 1876. 8°. 93 S.

Fr Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographieen. 2. Aufl. VIII. Bd. Stuttgart 1876. 8°.

Fr. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa. I. Teil. Münster 1896. 8°. VIII u. 260 S.

J. Feßler-B. Jungemann, Institutiones Patrologiae. tom I Oeniponte 1890. 8°. XXII u. 718 S.

Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Aufl. Freiburg i. Br. und Berlin 1894—97.

G. Hermann, Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda (Dissert. theol.). Halae 1875. 8°. 49 S.

St. P. Heyns, Disputatio historico-theologica de Gregorio Nysseno. Lugd. Bat 1835. 4°. IV u. 183 S.

Fr. Hilt, Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen systematisch dargestellt. Köln 1890. 8°. X u. 350 S.

H. Kihn, Patrologie. II. Bd. Paderborn 1908. 8°. X u. 514 S.

C. H. Kirchner, Die Philosophie des Plotin. Halle 1854. 8°. VI u. 220 S.

H. Koch, Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa. Theol. Quartalschr. 80 (1898) 357—420.

H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte. I. Bd., 2. u. 3. Heft). Mainz 1900. 8°. XII u. 276 S.

A. Krampf, Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. Würzburg 1889. 8°. XVIII u. 107 S.

Kuhn, Der vorgebliche Pelagianismus der voraugustinischen Väter. Theol. Quartalschr. 35 (1853), S. 433—472.

Landerer, Das Verhältnis von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heiles. Jahrbücher f. deutsche Theologie. Stuttgart. 2 (1857), S. 500—603.

Chr. E. Luthard, Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnis zur Gnade. Leipzig 1863. 8°. XI u. 470 S.

E. G. Moeller, Gregorii Nysseni doctrinam de hominis natura et illustravit et cum Origeniana comparavit E. G. M. Halis 1854. 8°. 126 S.

Fr. Preger, Die Grundlagen der Ethik bei Gregor von Nyssa. (Inaug.-Dissert.) Würzburg 1897. 8°. 56 S.

Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. VII. Bd. (Artikel Gregor von Nyssa von Loofs.)

J. Rupp, Gregors, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen. Leipzig 1834. 8°. VIII u. 262 S.

J. U. Stigler, Die Psychologie des hl. Gregor von Nyssa. Regensburg 1857. 8°. VIII u. 136 S.

J. Schwane, Dogmengeschichte. II. Bd. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1895.

M. Lenain de Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclesiast. de six premiers siècles. Bd. IX 2. Aufl. Paris 1714. 4°. XXVIII u. 823 S.

Fr. Überweg-M. Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie. I. Bd. 10. Aufl. Bearbeitet von K. Praechter. Berlin 1909. — II. Bd. 9. Aufl. Berlin 1905.

W. Vollert, Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen und von der schließlichen Überwindung des Bösen. Leipzig 1897. 8°. IV u. 58 S.

H. Weiß, Die großen Kappadocier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese. Braunsberg 1872. 8°. 109 S.

Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon. V. Bd. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1888. (Artikel Gregor von Nyssa von Bardenhewer).

Fr. Wörter, Die christliche Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit von den apostolischen Zeiten bis auf Augustinus. Freiburg i. Br. 1856. 8°. VII u. 380 S.

E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. III. Teil, 2 Abt. 4. Aufl. Leipzig 1903.

Einleitung.

I. Theologisch-philosophischer Ideenkreis zur Zeit Gregors von Nyssa.

Von mächtig fördernder Bedeutung für die innere Entwicklung des Christentums war das vierte christliche Jahrhundert. Die alten heterodoxen Lehren verbanden sich mit neuen, um der Orthodoxie den Todesstoß zu geben. Doch statt sie zu besiegen, verliehen sie ihr weitere Klärung und festere Begründung.

Noch lebte die häretische Gnosis in der Verteidigung ihrer Anschauungen wirksam weiter. Die entschiedene Betonung der Transzendenz und Unbegreiflichkeit des höchsten göttlichen Wesens, die Annahme zweier ewigen Prinzipien, die Leugnung der wahren Menschheit des Erlösers und die Negierung der Auferstehung des Fleisches waren Lehrsätze, gegen welche christliche Apologeten immer wieder ihre Stimme erheben mußten. Nicht minder Gefahr drohte von den praktisch-ethischen Lehren der Gnostiker mit ihrer schwärmerischen Askese und einseitigen Betonung der Gnosis bei Verachtung der guten Werke.

Auch der Montanismus, der mit seinen starren rigoristischen Ideen das praktische Leben stark beeinflußte und durch Annahme einer persönlichen prophetischen Inspiration die kirchliche Lehrautorität bedeutend zu schwächen suchte, war noch nicht völlig erloschen.

Gerade diese beiden Lehren schienen im vierten Jahrhundert wieder neu zu erstehen im Manichäismus[1]),

[1]) Harnack, Dogmengeschichte I[3]. (Der Manichäismus, 785—99.)

einem Gemisch altgnostischer (basilidischer und marcionischer) wie heidnisch-persischer Ideen, zurückgehend auf die altbabylonische Religion. Auch er vertritt infolge seiner materialistischen Auffassung von Gut und Bös das starre dualistische Prinzip in Form einer phantastischen Naturspekulation durch Annahme von zwei ewigen, gleich geordneten Grundwesen: Licht und Finsternis. Beide sind nach Analogie eines Reiches zu verstehen. Gott des Lichtes ist der gute heilige Urgeist mit seinen Äonen. Aus dem Reich der Finsternis ist der Satan geboren mit seinen Dämonen. Von Ewigkeit her stehen sich beide Reiche in unversöhnlicher Feindschaft gegenüber. Das Böse ist also nach dieser Auffassung substanziell und ewig. Da es nicht im Gott des Lichtes seinen Ursprung haben kann, erfordert es ein eigenes ewiges Prinzip. Der Satan fiel ins Reich des Lichtes ein. Der Lichtgott hatte den Urmenschen erzeugt und sandte ihn zum Kampfe. Doch er unterlag. Teile des Lichtes vermischten sich mit der Finsternis und wurden als „Jesus patibilis“ in die Materie gebannt. Der Lichtgott befreite sie wieder. Aus den geretteten Lichtelementen ward Sonne und Mond gebildet, dorthin wurde auch der erlöste Urmensch als „Jesus impatibilis“ versetzt. Die nichtgeretteten Lichtelemente wurden zum Kosmos. Auf sie erstreckte sich der erlösende Einfluß des Jesus impatibilis. Um den weiteren Sieg der befreiten Lichtelemente zu verhindern, bildete Satan den Adam. Ihm gesellte er die Eva bei, die verführerische Sinnlichkeit. Die ersten Menschen standen also unter der Herrschaft des Teufels. Die Dämonen suchten die Menschheit durch Sinnlichkeit an sich zu fesseln. Doch auch die Geister des Lichtes wollten durch wahre Gnosis Einfluß auf die Menschen gewinnen. Sie sandten deshalb Propheten in die Welt. Auch der Jesus kam in einem Scheinleib. Ebenso ist Mani ein Prophet, der „Führer und Paraklet“. Sind die

Lichtelemente alle von der Welt befreit, dann tritt das Weltende ein als mächtiger Weltbrand. Die beiden Reiche stehen sich dann aufs neue in altem Hasse gegenüber. Mit dieser Glaubenslehre der Manichäer paarte sich eine dualistisch-asketische Ethik. Ihr Ziel ist Ringen nach Vollkommenheit, Befreiung von den Banden der Materie, Überwindung des bösen Prinzips mit Hilfe der drei Siegel: des Mundes, der Hand und des Schoßes. Wer sich nicht in diesem Leben reinigt, dem steht ein schwerer Läuterungsprozeß im Jenseits bevor.

Gleich der Theodicee war auch die Trinitätslehre der Kirche das Ziel scharfer Befehdung. Paulos von Samosata bestritt die Gottheit Christi. Dieser ist ihm bloßer Mensch, gezeugt aus dem heiligen Geiste und geboren aus der Jungfrau. In dem Menschen Christus wohnte nur der göttliche Logos, die Weisheit Gottes.

Noch heftiger wurde der Kampf durch das Auftreten des Arius. Hatten bisher die Doketen die wahre Menschheit Christi geleugnet, die Ebioniten und Theodotianer seine Gottheit verworfen, die Sabellianer seine persönliche Verschiedenheit vom Vater in Abrede gestellt, so erstand all diesen Parteien jetzt in Arius ein ebenso hinterlistiger wie dialektisch gewandter Anwalt. Der nicht aus dem Wesen des Vaters gezeugte, sondern durch den freien Willen des Vaters vor der Welt, aber in der Zeit erschaffene Logos ist nicht ewig, hat vielmehr einen Anfang genommen. Durch den Logos hat Gott die Welt erschaffen. Er selbst konnte ja bei dem unendlichen Abstand von der Welt sie nicht unmittelbar ins Dasein rufen. Dieser Logos ist nur durch Adoption Sohn Gottes, nicht aber durch sein Wesen. Sein Wille ist der eines Geschöpfes, darum wandelbar, auch der Sünde fähig. Nur durch eigene Selbstbestimmung hält er sich sündelos. Aëtios von Antiochien und Eunomios von Kyzikos traten nach dem Tode ihres geistigen Vaters als nicht minder

eifrige Führer an seine Stelle. Das Ungezeugtsein (*ἀγέννητον*) des Vaters war ihnen das wesentliche und entscheidende Merkmal der Gottheit [1]). Deshalb galt ihnen auch der Sohn, weil in der Zeit gezeugt, nicht als Gott. Eunomios lehrte zudem die absolute Begreiflichkeit Gottes durch die menschliche Dialektik. Als Anomöer verwarfen sie sowohl das Homousion des Nizänums als das Homoiusion der Halbarianer.

Eine treffliche Schilderung der Verwirrung, welche damals die Gemüter allenthalben tief erregte, gibt uns Gregor, wenn er sagt: „Alles in der Stadt ist voll von Leuten, welche über die übernatürlichen Dinge dogmatisieren. Auf den Straßen und Märkten, an den Wechseltischen und in den Eßwarenbuden wird von Zeugung und vom Erzeugtsein des Sohnes gesprochen. Frägst du, wieviel Obolen ein Brot kostet, so erhältst du zur Antwort: Der Vater ist größer als der Sohn. Frägst du, ob das Bad fertig sei, so heißt es: Der Sohn ist aus Nichts geschaffen“ [2]).

Um die Zersplitterung noch zu steigern, bildete sich auf einer Versammlung zu Seleukia (Ende Sept. 359) überdies die Partei der Homöer, die den Sohn als dem Vater ähnlich bezeichneten. Eustathios, Bischof von Sebaste 356 bis nach 378, ein Zeitgenosse Gregors, zählte zu ihren einflußreichsten Anhängern. Die Einmischung des Hofes in die theologischen Streitigkeiten zeitigte nur noch weitere Erbitterung und Mißverständnisse.

Noch wogte der Kampf um die Gottheit des Sohnes, da begann man auch die Person des heiligen Geistes in die Kontroverse zu ziehen. Bischof Makedonios von

---

[1]) Gregor weist diese Wesenserklärung bestimmt ab: quod non sunt tres dii (Mg 45) 133 D. Vgl. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa, S. 137—180.

[2]) or. de Deitate Filii et Spiritus s. (Mg 46) 557 B. Vgl. Vincentius Lerin., Common. c. 6.

Konstantinopel zählte zu den Häuptern dieser Geistesfeinde (Pneumatomachen) und gab ihnen auch den Namen. Wohl hielten sie an der Gottheit des Sohnes fest. Aber der heilige Geist war ihnen nur ein Geschöpf des Sohnes, nur Diener, nicht aber wahrer Gott.

Falsche Bekämpfung der arianischen Auffassung ließ zudem eine neue christologische Irrlehre erstehen. Apollinaris, Bischof von Laodizea, übertrug die alte platonisch-plotinische Trichotomie auf die Person Christi. In ihr finde sich wohl Seele und Leib (*ψύχη* und *σάρξ*), nicht aber der menschliche Geist (*νοῦς*). Seine Stelle vertrete bei Christus die Gottheit. Damit leugnete er die wahre Menschwerdung Christi und die Erlösung, indem er das wesentlichste Element der menschlichen Natur Christus nicht zuerkannte.

Vielseitig und scharf widersprechend waren so die Anschauungen des vierten christlichen Jahrhunderts selbst innerhalb der Kreise, die sich zu Anhängern Christi zählten. Und von außen waren die Angriffe des heidnischen Polytheismus und schroffen Pantheismus noch nicht erlahmt, nicht verstummt die Rufe derer, die alles einem blindwaltenden Fatum (*εἱμαρμένη*)[1]) überantworteten. Bedrängung und Bekämpfung von Seite der Staatsgewalt erschwerte oft nur zu sehr die Verteidigung gegen die geistigen Feinde. Unter Julian (361—63) schien zudem die heidnische Reaktion wieder völlig zum Durchbruch und zum Siege über das eben erstarkende Christentum zu kommen. Seine Nachfolger auf dem kaiserlichen Thron Valens (364—78) und Valentinian II. (375—92) standen, weil stark unter arianischem Einfluß, der Kirche gleichfalls feindselig gegenüber.

[1]) *καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι· ἔστι δὲ εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται.* Diog. L. VII, 149. Vgl. Justin, Apol. I c. 43. Minucius Felix, Oktavius cc. 5, 6, 36.

Eine reiche und schwierige Aufgabe war da den christlichen Apologeten gewiesen. Bereits seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts waren Katechetenschulen erstanden. Hier fand die christliche Wissenschaft eifrige Pflege. War die orientalische Kirche bei dem impulsiven, religiös lebhaft interessierten und leicht erregbaren Temperament ihrer damaligen Mitglieder vorzüglich der Schauplatz der Glaubenskämpfe, so gewann auch gerade dort die Glaubensverteidigung besonderen Aufschwung. Die Blüteperiode der altchristlichen Literatur ist uns als herrliche, reife Frucht ein kostbarer Zeuge jenes geistigen Ringens zwischen Heidentum, Häresie und Christentum. In hervorragender Weise war die Katechetenschule in Alexandrien an der Lösung der schwebenden Glaubensfragen beteiligt. Gerade hier am Brennpunkte des damaligen geistigen Lebens, wohin nach Gregors Worten „die Jugend von allen Seiten zum Studium der Philosophie und Arzneikunde zusammenströmte“ [1]), in der Stadt, die „nicht nur für weltliche Weisheit ergiebig war, wo auch der wahren, wirklichen Weisheit Quellen von alters her flossen“ [2]), trafen sich die Führer der verschiedensten Richtungen. Die reiche, von Ptolemäos gegründete Bibliothek [3]) förderte rege Tätigkeit. Heiden, Juden und Christen stritten in regem Wetteifer um die Siegespalme. Die Schätze der hellenischen Geistesbildung und die Früchte der heidnischen Philosophie suchte man ebenso zu erforschen und für die Apologie zu verwerten wie die Schriften des alten und neuen Testamentes.

Der religiöse Lehr- und Lerneifer wurde zudem noch angefacht und rege erhalten durch das hohe Interesse, dessen sich damals die Weltweisheit erfreute. Zum Studium der Philosophie regte ja eine in der griechischen

[1]) de vita s. Greg. Thaum. (Mg 46) 901 D.
[2]) adv. Apoll. (Mg 45) 1269 B.
[3]) Vgl. Justin. Apol. c. 31.

Weltstadt eben erblühende Schule mächtig an: Der Neuplatonismus[1]), der von hier aus seine Ideen verbreitete. Wohl war dies Lehrsystem bereits durch den Neupythagoreer Numenios von Apamea vorbereitet. Aber erst Ammonios Sakkas (175—242) gelang es, die zahlreichen, ebenso begeisterten als emsigen Kommentatoren des Plato und Aristoteles, die damals durch einseitige Verehrung ihrer Meister in heftigem Zwist sich befehdeten, wieder zu einen, Plato und Aristoteles in einem System zu verbinden. Hatte sich Ammonios als Gründer des Neuplatonismus unvergängliche Verdienste um das Wiederaufblühen der Philosophie erworben, so wird sein Ruhm noch übertroffen durch den Namen Plotins (204—269). Letzterer ward das geistige Haupt der neuen Schule[2]) durch schriftliche Fixierung ihrer Lehren, die ersterer nur mündlich seinen Schülern geboten. Dieses philosophische System, dem auch mit Philo manche Berührungspunkte gemeinsam sind, „hat die Elemente der meisten früheren Systeme in sich aufgenommen und den Ertrag der Religions- und Kulturgeschichte des Orients und Okzidents verarbeitet“[3]). Normgebend war das System Platos, dessen Wiederbelebung als Ziel vorschwebte. Freilich war man vom ursprünglichen Platonismus weit entfernt.

Im Mittelpunkt des Interesses steht die Religion. Plotin nimmt mit Plato eine übersinnliche Welt (τὸ

---

[1]) Zeller l. c. III. Teil 2. Abt.[4] 468—931.

[2]) Augustinus verrät uns noch die Wertschätzung, die seine Zeitgenossen gegen Plotin trugen, wenn er ihn als eigentlichen Wiedererwecker der reinen platonischen Philosophie, als wiedererstandenen Plato feiert (c. Academ. III, 18 [Mg P. l. 32, 956]; vgl. de civ. Dei VIII, 12; IX, 10 [Mg l. c. 41, 237 und 265]). Was Wunder, wenn ihm die Späteren mit dem Ehrenwort θειότατος ihre Bewunderung erweisen (ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος, ὁ θειότατος Πλωτῖνος).

[3]) Harnack, Dogmengesch. I[3]. (Der Neuplatonismus 766—85, 766.)

νοούμενον) (das Urwesen, die Ideen und die Seele) und eine Erscheinungswelt (*τὸ φαινόμενον*) an. Das eine unendliche Urwesen ist Quelle alles Seins. Es ist unwandelbar, übersinnlich (*τὸ ἄρρεπτον καὶ τὸ ἀεὶ ὡσούτως ἔχον*), die Idee alles Guten und, weil das Gute gleich dem Schönen ist, alles Schönen. Was von ihm ausgeht ist Spiegel, Abbild (*ὁμοίωμα*), Nachahmung (*μίμησις*) des Urbildes (*παραδίγμα, ἀρχέτυπος*), deshalb das Geringere und Unvollkommenere, das im gegenwärtigen Äon der Vergänglichkeit das Urbild nicht mehr völlig erreichen kann. Man muß deshalb auf eine Zeit warten, in der das Urbild selbst zur Erscheinung kommt. Die erste Ausstrahlung des Urwesens ist der *νοῦς*, als volles Abbild des Urwesens diesem gleich, aber weil abgeleitet zugleich verschieden. Er sieht in dem einen Urwesen die Möglichkeit alles Wirklichen. So entstehen die Ideen, deren Inbegriff, die Idealwelt (*κόσμος νοητός*), im *νοῦς* begründet ist. Abbild und Erzeugnis des *νοῦς* ist die Seele (*ψύχη* Urseele). Sie steht zwischen *νοῦς* und äußerer sichtbarer Erscheinungswelt (*τὸ φαινόμενον*), dem Sinnlichen, das stetem Wechsel unterworfen und deshalb unzuverlässig ist (*τὸ ἀλλοιούμενον, μεταβαλλόμενον*). Dem Wesen und der Bestimmung nach gehört die Seele zur übersinnlichen Welt. Sie erzeugt die Erscheinungswelt, welche sie auch beherrschen soll. Alles in der Welt sollte so in vollster Harmonie leben. Aber in der Erscheinungswelt herrscht der Kampf, dessen Ursache die Materie (*ὕλη*) ist, die in schroffstem Gegensatz zum Geiste (*νοῦς*) steht. Sie ist das den Körpern zugrunde liegende Dunkle, Unbestimmte, das Böse *κατ' ἐξοχήν*. Läßt sich die Seele mit der Materie ein, so wird sie böse. Auch die menschliche Seele gab sich in einem früheren, vollkommeneren Zustand ihrer Präexistenz der Lust hin. Sie trennte sich dadurch von Gott. Doch muß sie wieder zu ihm zurückkehren, zur Verähnlichung mit ihm

(*ὁμοίωσις*) und Teilnahme (*μετουσία*) an ihm. Darin liegt ja ihr eigentliches Ziel. Durch die Tugend, welche mit der *σοφία* aufs engste verwandt ist, soll sie sich reinigen. Endziel ist das mystische Schauen Gottes in der Ekstase. Diese beginnt mit der Betrachtung der körperlichen Welt, schreitet vor zur Erkenntnis der Seele selbst, erhebt sich zum *νοῦς* und zur Ideenwelt und schwingt sich endlich in der Ekstase bei größter Sammlung und Anspannung empor zur Anschauung Gottes, welche die Sehnsucht des Menschen nach einem Höheren völlig befriedigt. Die Eigenart der jüdisch-griechischen Philosophie „eine dualistische Entgegensetzung des Göttlichen und Irdischen; ein abstrakter, jede Erkenntnis des göttlichen Wesens ausschließender Gottesbegriff; eine Verachtung der Sinnenwelt, welche an die platonischen Lehren von der Materie und von dem Herabsteigen der Seelen in die Körper anknüpft; die Annahme vermittelnder Kräfte, welche die göttlichen Wirkungen in die Erscheinungswelt herüberleiten; die Forderung einer asketischen Befreiung von der Sinnlichkeit; der Glaube an eine höhere Offenbarung im Enthusiasmus“ [1]) charakterisiert auch die neuplatonische Denkweise.

Der Neuplatonismus, dessen System Plotin begründet — seine Schüler Porphyrios und Jamblichos brachten keine wesentliche Bereicherung oder Vertiefung — ist das letzte Aufleuchten der antik-heidnischen Philosophie in der alexandrinischen Epoche. Nochmals trat die alte attische Weltweisheit in verjüngter Gestalt auf den Plan, um der gnostischen Weltanschauung und dem kirchlichen Glauben die Herrschaft über die Menschen abzuringen. Doch der Kirche ward die Siegespalme zuteil. Ihre Vertreter aber suchten den Glauben auch den Fernstehenden näher zu bringen durch Aufnahme des wahren Ideengehaltes der antik-heidnischen Philosophie.

[1]) Zeller l. c. III, 2[4] S. 271.

II. Stellung Gregors zu den Problemen seiner Zeit.

Eine von theologisch-philosophischen Fragen viel bewegte Periode war es also, in welche das Leben und die Wirksamkeit Gregors von Nyssa (330—95) fällt. Freilich hatte er nicht einen gleich vorzüglichen Bildungsgang erlebt wie sein älterer Bruder Basilios, dem es gegönnt war, zu Konstantinopel und Athen sein Wissen zu bereichern, sein Herz zu veredeln[1]). In einer der Rhetorenschulen seiner Heimatsstadt Cäsarea hatte wohl Gregor den Grund seines Wissens gelegt. Durch Privatstudien suchte er seine Kenntnisse zu erweitern. Die reichen Werke des Origenes, dessen Verehrung in Gregors Familie Tradition war, flossen ihm als unerschöpfliche Quelle. Auch den Anregungen seines Bruders Basilios, der gemeinsamen Zierde der Familie[2]), verdankt er selbst sehr viel. Äußerungen gegenüber seinem jüngeren Bruder Petros, Bischof von Sebaste, in denen er von Basilios als ihrem „gemeinsamen Vater und Lehrer“[3]) spricht, bezeugen dies zur Genüge. Erst ward Gregor Anagnost. Doch bald vertauschte er dies Amt mit dem eines Rhetors, ein Beginnen, das ihm scharfen Tadel von seinen Freunden eintrug[4]). Wahrscheinlich zog er sich dann nach Pontus in die Einsamkeit zurück. Hier weilte sein ältester Bruder Basilios. Hier war seine Schwester Makrina nach dem tragischen Tode des zweitältesten Bruders Naukratios, der hier am Iris gleichfalls ein zurückgezogenes Leben geführt und mit seinem Diener Chrysatios arme, kranke Greise gepflegt hatte[5]), mit ihrer Mutter

[1]) Vgl. de vita Makr. (Mg 46) 965 B.

[2]) de vita Makr. (Mg 46) 973 D.

[3]) de hom. opif. (Mg 44) 125 B; in hexaem. (Mg 44) 61 A, 64 B, 124 B; Begleitschreiben ad libr. c. Eun. (Mg 45) 241 A.

[4]) Vgl. Greg. Naz. ep. 11 (Mg 37) 41 f.

[5]) de vita Makr. (Mg 46) 968 A. Diese Lebensbeschreibung gewährt uns manche anziehende Bilder aus dem Familienleben, dem Gregor entsprossen; vgl. 961.

Emmelia Vorsteherin eines Frauenklosters[1]). Ebenda bekleidete auch der jüngste Bruder Petros das Amt eines Vorstehers einer Mönchsniederlassung (*ἀδελφότης*), bis er zum Metropolit von Sebaste erhoben ward[2]). In der Weltabgeschiedenheit fühlte sich auch Gregors forschender Geist am glücklichsten beim Studium der hl. Schriften und der Werke der Vorfahren. Paulos, Johannes, die übrigen Apostel und die Propheten nennt er selbst in einem Briefe an den Rhetor Libanios seine Lehrer[3]). In dieser Zeit (um 370) verfaßte er die herrliche Schrift *περὶ παρθενίας*. Beachtenswert sind seine Ausführungen im dritten Kapitel. Tief beklagt hier Gregor, daß ihm „in mancher Beziehung die Erkenntnis der herrlichen Güter der Jungfräulichkeit eine vergebliche und nutzlose ist . . ., daß er gleichsam durch eine Kluft vom Ruhme der Jungfräulichkeit getrennt wird, zu der nicht ferner zurückkehren kann, wer einmal ins weltliche Leben seinen Fuß gesetzt. Darum sind wir nur Zuschauer fremder Vorteile und Zeugen des Glückes anderer . . . Wie glücklich würde ich sein, wenn es sich nicht so verhielte und wenn wir nicht erst durch zu späte Einsicht das Gute erkannt hätten“[4]). Loofs schließt hieraus mit Recht, daß Gregor verheiratet gewesen[5]). Andere erblicken in Theosebia, welche Gregor von Nazianz als Ruhm der Kirche, Zierde Christi u. s. w. preist[6]), nur eine Schwester Gregors. Feßler-Jungmann hält diese Anschauung für „longe probabilior“[7]). Krampf

[1]) l. c. 972 D, 976 BC. ep. 19 (Mg 46) 1073 D.

[2]) l. c. 996 D

[3]) ep. 13 (Mg 46) 1048 C.

[4]) l. c. (Mg 46) 325 A—C.

[5]) Realenzyklopädie f. prot. Theol. VII[3] 149. Vgl. Dupin, Nova bibliotheca auctorum ecclesiasticorum t. II 390, 397, 407. Auch Bardenhewer im Kirchenlexikon V[2] 1167 hält es für „sehr wahrscheinlich“, wenn auch mehrfach bestritten. H. Kihn, Patrologie II, Paderborn 1908, S. 158.

[6]) ep. 197 (Mg 37) 321 f.

[7]) Feßler-Jungmann l. c. 567 Anm. [2].

meint, es sei „doch nicht leicht denkbar, daß Gregor von Nyssa eine so ausgezeichnete Frau gänzlich unerwähnt ließe“ und sieht in Theosebia „einen bildlichen Namen der hl. Makrina“[1]). Doch kann dieses Gegenargument ex silentio die positiven Klagen Gregors nicht aufwiegen, die sich aus der jener oben zitierten Stelle folgenden Gegenüberstellung der Freuden der Ehe und der Jungfräulichkeit nur auf ein eheliches Leben seinerseits beziehen lassen[2]).

Dem Rufe seines Bruders Basilios, der Gregor 371 zum Bischof von Nyssa am Halys in Kappadokien bestimmte, folgte er nur ungern[3]). Nicht weil dies „zum guten Tone gehörte“[4]), sondern weil er sich bei seinem ruhigen, mehr den Studien lebenden Temperament zur Regierung der Kirche nicht hingezogen fühlte. Der arianisch gesinnte Kaiser Valens war ihm nicht günstig. Als strenger Homousianer wurde Gregor auf der Synode zu Ankyra 375 das Opfer verleumderischer Anklage der Verletzung der Wahlgesetze und übler Verwaltung der Kirchengelder. Der Verhaftung durch den kaiserlichen Vikar von Pontus Demosthenes wußte er sich zwar durch Flucht zu entziehen. Aber bereits im folgenden Jahre wurde er von einer Synode arianischer Bischöfe zu Nyssa abgesetzt. Ein ruheloses Wanderleben ward ihm nun beschieden. Doch konnte er 378 nach Valens Tod in der Gotenschlacht (3. August) unter dem Jubel seiner

[1]) Krampf l. c. S. XI Anm. 2.

[2]) Dieser Auffassung entspricht auch die Überschrift, welche sich zum 3. Kapitel *περὶ παρθενίας* in manchen von mir am Athos eingesehenen Hss findet: *μνήμη τῶν ἐκ τοῦ γάμου δυσχερῶν καὶ ἔνδειξις τοῦ τὸν γεγραφότα τὸν λόγον μὴ ἄγαμον εἶναι* e. g. Laura *Γ* 117 membr. s. XII/XIII, Dion. 214 chart. s. XVII u. a.

[3]) *ὁ κατὰ πᾶσαν ἀνάγκην ὑποδέξασθαι τὴν λειτουργίαν ἐκβιασθείς* Basilios ep. 225 (Mg 32) 841 A.

[4]) Realenzyklopädie f. prot. Theol. VII[3] 149.

Gemeinde[1]) wieder seinen Einzug feiern. Im kommenden Jahre war der Tod des Basilios (1. Januar 379) und der Makrina (Dezember 379 oder Januar 380) ein harter Schlag, um so fühlbarer, da er durch zarte Liebe mit ihnen verbunden war. Nun begann unser Bischof eine reiche, fruchtbare schriftstellerische Tätigkeit zu entfalten, um den literarischen Kampf seines Bruders Basilios gegen die Feinde der Kirche, besonders gegen Eunomios, weiter zu führen.

Bei der Gregor eigenen spekulativen Begabung lag ihm vor allem die Verteidigung des Glaubens am Herzen. Er scheut sich hierbei nicht, an die mit den Gegnern gemeinsamen Ideen anzuknüpfen[2]). Mit Freuden sucht er die besten Früchte der antik-heidnischen Philosophie zu verwerten, um eine harmonische Verbindung hellenischer und christlicher Gedanken zu erstreben. Er wünscht, der Glaubenslehre möge die Weisheit der Griechen als Gattin beigesellt werden[3]). Die heidnische Wissenschaft vergleicht er mit dem Gold und Silber der Ägypter, das die Israeliten auf Befehl des Moses dem Dienste der Götzen entzogen und der Verehrung des wahren Gottes geweiht hatten[4]). Wie einst Moses am Hof in Ägypten gebildet wurde, so müssen auch wir zurzeit unserer Ausbildung die menschliche Wissenschaft uns aneignen, ohne uns freilich von der nährenden Milch der Kirche zu trennen[5]). Manches ist ja von der heidnischen Bildung als Mittel zur Erwerbung der Tugend nicht zu verachten. Denn Ethik wie Naturlehre können wohl dem höheren Leben der Tugend Gehilfin, Freundin und gemeinsame Lebensgefährtin werden[6]). Hat sich doch auch Basilios den ägyptischen

[1]) ep. 6 (Mg 46) 1033.

[2]) Vgl. die Einleitung zur or. catech. (Mg 45) 9—12.

[3]) de vita Mosis (Mg 44) 336 D vgl. 360 B.

[4]) l. c. 360 A.

[5]) l. c. 329 C.

[6]) *ἔστι γάρ τι καὶ τῆς ἔξω παιδεύσεως πρὸς συζυγίαν ἡμῶν εἰς τεκνογονίαν ἀρετῆς οὐκ ἀπόβλητον. καὶ γὰρ ἡ ἠθικὴ καὶ φυσικὴ φιλοσοφία*

Reichtum erworben, um sich zur siegreichen Bekämpfung des Irrtums zu befähigen[1]). Seinerzeit ist ja alles nütze, um das göttliche Heiligtum des Mysteriums mit dem Reichtum der Vernunft auszuschmücken[2]). Dies sind die klaren Grundsätze, in welchen Gregor sich das Verhältnis von Glauben und Wissen denkt, welchen er auch bei seiner Vermittlerrolle stets zu folgen sucht. Dabei steht er als Kind seiner Zeit manchmal stark unter den Ideen des damals herrschenden Neuplatonismus[3]). Manche enge Berührungspunkte werden dies im Laufe der Darlegungen beweisen. Gregor verdient eben mit Recht den Ehrennamen des Philosophen unter den Kappadokiern. Darum heißt es auch seine Eigenart völlig verkennen, wenn man behauptet „der Geist der Philosophie hat Gregor in der Tiefe seines Lebens unbewegt gelassen und ihn nur höchst oberflächlich gestreift . . . Gregor hat der Philosophie nur einen sehr geringen Wert zuerkannt“[4]). Im Gegenteil, er weiß die griechische Philosophie stets geschickt sich dienstbar zu machen, wo sie ihm eine Brücke für die Darbietung der Glaubenswahrheiten zu werden vermag[5]).

γένοιτο ἄν ποτε τῷ ὑψηλοτέρῳ βίῳ συζυγός τε καὶ φίλη καὶ κοινωνὸς τῆς ζωῆς. l. c. 336 D.

[1]) l. c. 332 B.

[2]) l. c. 360 C.

[3]) Über den Platonismus der Kirchenväter im allgemeinen vgl. Überweg-Heinze l. c. S. 88, 91 f.; Jacobi-Neander, Christl. Dogmengeschichte I, Berlin 1875, S. 275.

[4]) J. Huber, Die Philosophie der Kirchenväter, München 1859, S. 186 f.

[5]) Gregor verdankt seine Kenntnis der heidnischen Philosophie wohl dem Studium ihrer Erzeugnisse selbst, noch mehr jedoch indirekt den Schriften eines Philo, Plotin, Origenes und Basilios. Vielfach zitiert er Anschauungen heidnischer Weltweisen, so in der Abhandlung *περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* c. 28, vor allem im Dialog *περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*. Böhringer bemerkt mit Recht von letzterer Abhandlung: „Diese ganze Schrift kann eine Fortsetzung des platonischen Phädon

Über allem menschlichen Wissen und jeglicher irdischen Gelehrsamkeit — ist doch allen bekannt, daß die dialektische Kunst nicht minder geeignet ist zum Umsturz der Wahrheit als zur Widerlegung der Lüge[1]) — wie den Ergebnissen des forschenden Menschengeistes steht unserem Autor jedoch die hl. Schrift. Ihre Verehrung und Wertschätzung erhellt aus zahlreichen Stellen seiner Werke. Wiederholt tadelt er Eunomios und andere Neuerer, daß sie das Evangelium verbessern (*διορθούμενος*) und nicht jene Worte gebrauchen wollen, mit denen der Herr uns das Glaubensgeheimnis verkündet[2]). Als beste Norm zur Entscheidung in Glaubenssachen dient ihm die hl. Schrift. „Als gotterleuchtete Zeugschaft ist sie ein untrügliches Zeugnis der Wahrheit bei jeder Lehre“ [3]). Sie soll auch der Vernunft als Führerin dienen. Der Grund hierfür liegt in ihrem gottgegebenen Charakter. „Unter Eingebung des Geistes ist sie ja geschrieben[4]).“ Ausdrücklich beruft sich Gregor auf sie gegen Eunomios: „Doch dem Eunomios, sagt er, möge die Schrift nach seinem Gefallen gelten. Was aber wir darüber meinen, ist folgendes: Die gottinspirierte (*θεόπνευστος*) Schrift, wie sie der Apostel nennt, ist das Werk des heiligen Geistes[5]).“ Auch gegen die Lehren der Magier gilt ihm nur das Evangelium als Wahrheit[6]).

---

im christlich-kirchlichen Geiste jener Zeit genannt werden.“ (l. c. S. 43.) Schon die literarische Einkleidung — Makrina sieht dem Tode entgegen — erinnert an die von Plato gewählte: Sokrates bevor er den Giftbecher leert.

[1]) de an. et res. (Mg 46) 52 C.

[2]) c. Eun. (Mg 45) 297 D, 300 C, 693 C, 845 A, 873 C, 880 A u. s. w.

[3]) l. c. 341 B.

[4]) *ἡ διὰ τῆς ἐπιπνοίας τοῦ πνεύματος ἀναγραφεῖσα* l. c. l. II 553 B, 560 D, 712 C.

[5]) l. c. l. VII 741 C, 744 C.

[6]) de Pythonissa (Mg 45) 109 A.

Der Dialog mit Makrina über die Frage, ob das Begehrungsvermögen zum Wesen der Seele gehöre, bietet uns ein klares Urteil des Nysseners über den Wert der hellenischen Philosophie im Vergleich zur Schriftlehre: „Würde uns, sagt er, zum Beweise der Wahrheit die heidnische Philosophie genügen, welche diesen Stoff kunstvoll behandelte, so möchte es für uns wohl überflüssig sein, die Frage über die Seele weiter zu erörtern. Allein jene haben in völliger Ungebundenheit und in einer ihrer Meinung nach folgerichtigen Weise die Untersuchung über die Seele geführt. Wir aber teilen diese Freiheit nicht, ich meine die Freiheit zu sagen, was wir wollen. Wir bedienen uns vielmehr als Richtschnur und als Gesetz in jeglicher Glaubenssache der hl. Schrift. Deshalb nehmen wir im Hinblick auf sie notwendigerweise auch nur das an, was mit dem Sinn und Willen ihrer Satzungen harmoniert. Wir lassen also den platonischen Wagen und das Zwiegespann der jugendlichen, ungleich ausstrebenden Rosse davor und den Wagenlenker darüber, worin er im Gleichnisse über die Seele philosophiert. Ebenso lassen wir alles, was nach ihm der Philosoph [Aristoteles] erklärte, der in kunstvoller Betrachtung der Erscheinungen und in sorgfältiger Prüfung der uns hier umgebenden Welt auf Grund seiner Ergebnisse die Seele für sterblich hielt . . . Wir setzen uns zum Ziele der Untersuchung die gotterleuchtete Schrift, welche uns verbietet, der Seele etwas Besonderes, nicht auch der göttlichen Natur Eigenes beizulegen“ [1]).

---

[1]) *ἡμεῖς δὲ τῆς ἐξουσίας ἄμοιροι ταύτης ἐσμὲν τῆς λέγειν φημὶ ἅπερ βουλόμεθα κανόνι παντὸς δόγματος καὶ νόμῳ κεχρημένοι τῇ ἁγίᾳ γραφῇ· ἀναγκαίως πρὸς ταύτην βλέποντες τοῦτο δεχόμεθα μόνον ὅ τί περ ἂν ᾖ συμφωνοῦν τῷ τῶν γεγραμμένων σκοπῷ . . . τοὺς φιλοσοφήσαντας καταλιπόντες σκοπὸν τοῦ λόγου τὴν θεόπνευστον γραφὴν ποιησώμεθα ἣ ψυχῆς ἐξαίρετον μηδὲν νομίζειν εἶναι νομοθετεῖ ὃ μὴ καὶ τῆς θείας φύσεώς ἐστιν ἴδιον.* de an. et res. (Mg 46) 49 C.

Freilich leidet die Exegese Gregors stark unter allzu freier Allegorie[1]). Aristobulos im zweiten Jahrhundert v. Chr. und vor allem Philo hatten diese allegorische Schrifterklärung begründet. Sie ward ein Erbe der alexandrinischen Schule. Durch seinen Meister Origenes hatte sich auch Gregor für sie gewinnen lassen. In der Einleitung zur Hohenlied-Erklärung wie im 32. Kapitel des λόγος κατηχητικός begründet er ausführlich die Richtigkeit seiner mystischen Auslegung. Das Leben des Moses, die Erklärung der Psalmen und des Hohen Liedes, die erste Rede auf die Auferstehung Christi bieten vielfache Beispiele seiner freien Exegese. Auch geschichtliche Partien der Schrift dienen ihm oftmals mehr der ethischen Belehrung denn der historischen Wahrheit[2]).

Neben der hl. Schrift gilt dem Nyssener besonders die Lehre der Väter als Norm zur Entscheidung strittiger Punkte. Gegen Eunomios beruft er sich auf die Tradition (παράδοσις)[3]) für die wahre und eigentliche Gottessohnschaft Christi, während jener eine bloße Adoption annehmen wollte. „Und es wende mir niemand ein, auch unsere Lehren bedürften der Erhärtung durch Gründe. Denn es genügt zum Beweise für unsere Anschauungen, daß wir die von den Vätern auf uns gekommene Überlieferung besitzen und zwar als Erbe der Apostel, das die späteren Heiligen als ihre Nachfolger uns übermittelten. Jene aber, welche die Lehren in diese neue Meinung umändern, bedürfen gar vieler rationeller Hilfe und Beweise, wollen sie nicht bloß leichtfertige und schwankende Menschen, sondern auch ernste und

[1]) Vgl. Weiß l. c. 74—9. W. Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, Leipzig 1898, S. 67.

[2]) Vgl. in Ps. (Mg 44) 489 D, 541 C, 544 C, 545 A, 561 B, 581 B, 592 B; de vita Mosis 356 D; in eccl. h. 3, 652 C. Vgl. c. Eun. l. 12 (Mg 45) 997 D.

[3]) Über den Gebrauch des Terminus παράδοσις bei den Neuplatonikern vgl. Koch, Pseudodionysius 103—108.

verständige Geister zu ihren Meinungen bekehren“ [1]). Ähnlich wiegt ihm Apollinaris gegenüber die Entscheidung der Väter mehr als die Lehre des Neuerers. „Welches Gesetz, welche Propheten, welche gotterleuchtete Schrift, welche Lehre einer Versammlung hat uns etwas Ähnliches vorgestellt[2])?“ Und vermag auch der Verstand das Geheimnis der Dreifaltigkeit nicht zu ergründen, „die Überlieferung, welche wir von den Vätern geerbt, wollen wir für immer fest und unerschütterlich bewahren“ [3]).

Wohl bewandert in den philosophischen Anschauungen seiner Zeit, treu ergeben der Lehre der Schrift und Tradition trat so Gregor auf den Plan zum Kampfe gegen Häresie und Unglauben. Hatte er schon früher an den Synoden von Ankyra (372) und Antiochien (Sept. oder Okt. 379) teilgenommen [4]), so war er auf dem allgemeinen Konzil zu Konstantinopel [5]) (381) einer der eifrigsten Verteidiger des Glaubens. In rhetorischer Bescheidenheit bittet er zwar die Zuhörer um Nachsicht, daß er, „der bereits Ergraute, dessen Kraft durch das Alter geschwächt sei, dessen Rede zu zittern und zu stocken beginne“, den durch den geistigen Honigseim der übrigen Redner verwöhnten Ohren mit einer dürftigen und armseligen Rede nahe [6]). Doch das kaiserliche Edikt vom 30. Juni 381 nannte Gregor von Nyssa als Säule der katholischen Rechtgläubigkeit mit Helladios von Cäsarea und Otrejos von Melitene unter den Bischöfen, deren Kirchengemeinschaft Bedingung für den

[1]) c. Eun. l. 4 (Mg 45) 653 B.

[2]) adv. Apoll. c. 34 (Mg 45), 1200 A, ep. 3 ad Eustathiam et Ambr. (Mg 46) 1024 C.

[3]) quod non sunt tres dii (Mg 45) 117 B.

[4]) de vita Makr. (Mg 46) 973 D.

[5]) Ab April bis Juli 380 scheint Gregor auch Metropolit von Sebaste gewesen zu sein, wie Fr. Diekamp, Die Wahl Gregors von Nyssa zum Metropoliten von Sebaste im Jahre 380 (Theol. Quartalschr. 90 (1908) 384—401) auf Grund der ep. 19 (Mg 46) 1072—80 darlegt.

[6]) in suam ordin. (Mg 46) 544 B.

weiteren Besitz der verwalteten Kirche sein sollte[1]). Beweis des hohen Vertrauens, dessen sich unser Bischof bei der Synode erfreute, ist die ihm übertragene Visitationsreise nach Arabien und Jerusalem[2]). Infolge des Auftretens des Apollinaris brachte sie freilich wenig Erfolg, wohl aber viel Mühe und Enttäuschung. Auch bei den Religionsverhandlungen zu Konstantinopel (383) war Gregor zugegen. Hier finden wir ihn auch zum letzten Male auf einer Synode des Jahres 394.

Von jeher erfreute sich Gregor eines großen Ansehens in der Kirche[3]). Das zweite Konzil von Nizäa zählt unseren Autor als Zeuge des Glaubens unter die hervorragendsten Lehrer der Kirche[4]). Auch heute erfährt er wegen seiner philosophischen Begründung und Verteidigung des kirchlichen Glaubens allseitiges Lob. „An hierarchischem Talent ist Basilios, auf dem Gebiete der kirchlichen Theologie und Beredsamkeit Gregor von Nazianz unter ihnen der ausgezeichnetste, für die philosophische Begründung des Dogmas aber hat Gregor von Nyssa die größte Bedeutung[5])." Ähnlich treffend charakterisiert Böhringer die drei Kappadokier[6]).

---

[1]) Cod. Theodos. l. 3 de fide cath. t. VI, p. 9 vgl. Hefele, Konziliengeschichte II[2] S. 29.

[2]) Dickamp (Theol. Quart. 90 (1908), S. 397) stellt dies zwar in Abrede, weil die Synode von Konstantinopel den Bischöfen, wenn man sie nicht gerufen habe, eine Einmischung in die Angelegenheiten anderer Obermetropolitanbezirke verbot (Kanon 2). Doch konnte wohl die Synode einen Bischof ermächtigen zu einer Visitationsreise, die er freilich kraft eigener Machtvollkommenheit nicht hätte unternehmen können.

[3]) Vinzenz von Lerin nennt in seinem Commonitorium (c. 42) den Bischof von Nyssa durch das Verdienst des Glaubens, des Wandels, der Reinheit und Weisheit seines Bruders Basilios ganz würdig. Vgl. auch Testimonia veterum (Mg 44) 45—52.

[4]) D. Mansi, S. Conciliorum nova et ampl. collectio t. XII (Florentiae 1766) Sp. 1066 B. [5]) Überweg-Heinze l. c. 112.

[6]) Böhringer l. c. 433 f. Vgl. Vollert l. c. S. 9. H. Ritter, Geschichte der Philosophie, 6. Teil, Hamburg 1841, S. 83.

Wohl wandte sich Gregors fruchtbare literarische Tätigkeit dem Charakter und Bedürfnis seiner Zeit gemäß vor allem den Fragen der Theodizee[1]), Trinität und Christologie zu. Bewegten sich doch gerade hierin die geistigen Kämpfe des Morgenlandes[2]). Durch diese wurde denn auch die Trinitätslehre als die Lehre von einem Gott in drei Personen von ganz gleichem Wesen, von denen der Vater das Prinzip der beiden anderen, alle drei aber ohne Verschiedenheit der Macht und Größe sind, fest formuliert, ebenso die Lehre von der Menschwerdung des Sohnes. Auch Gregors spekulativer Geist suchte besonders diese Lehrpunkte zu erfassen und gegen Einwürfe zu begründen[3]). Nicht minder beschäftigte ihn das Problem vom Bösen. Die gnostisch-manichäische Erklärung desselben bekämpfte er aufs stärkste. Auch der Lehre von der Auferstehung und dem jenseitigen Lose des Menschen brachte er reges Interesse entgegen. „Hier wird, wie es scheint, unverkennbar eine Apokatastasis im Sinne einer schließlichen Wiederaussöhnung aller dem Bösen verfallenen Kreatur mit Gott behauptet und dementsprechend für die Höllenstrafen medizinale Bedeutung und vorübergehende Dauer beansprucht“[4]).

Gregor folgt hierin den Spuren des Origenes. Dies ist um so leichter erklärlich, „wenn wir den Begriff des Dogmas im strengen Sinne des Wortes gemäß der Auffassung vieler damaliger Theologen auf die Christologie und Trinitätslehre beschränken“[5]) und annehmen, daß der Nyssener mit Gregor von Nazianz von den Speku-

[1]) Vgl. W. Meyer, Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa. Inaug.-Diss., Halle 1894. Fr. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa. I. Teil, Münster 1896.

[2]) Über den Charakter der damaligen theologischen Literatur vgl. Harnack l. c. II[3] 60 f.

[3]) Bardenhewer l. c. 262—4.

[4]) Bardenhewer l. c. 265. [5]) Diekamp l. c. 32.

lationen „über die Welt und die Welten, über die Materie, über die Seele, über die vernünftigen Wesen, die Guten und die Bösen, über Auferstehung, Gericht und Vergeltung, über die Leiden Christi“ sagen konnte „ein Irrtum hierin bringe keine Gefahr“ [1]).

Vor allem waren es also die beiden Fundamentallehren des Christentums, Trinität und Christologie, deren Verteidigung Gregor die besten Kräfte weihte. Auf Kirchensynoden wie mit der Feder trat er mit aller Entschiedenheit für die Reinerhaltung dieser Glaubenssätze ein. Ein Blick auf die uns erhaltenen Schriften zeigt dies zur Genüge. Sein umfangreichstes Werk in 12 Büchern dient der Widerlegung des Eunomios. Gegen Apollinaris verteidigt er die wahre und ganze Menschheit Christi. Arios und Sabellios wie die Pneumatomachen erfahren eine gründliche Zurückweisung. Auch in anderen Schriften behandelt er die kirchliche Trinitätslehre. Von eigenartiger Bedeutung ist die „Große Katechese“, eine herrliche Verteidigung der gesamten christlichen Glaubenswahrheit, der Dreipersönlichkeit Gottes, der Erlösung und der Aneignung ihrer Früchte durch Taufe und Eucharistie gegenüber den Angriffen der Juden, Heiden und Häretiker [2]).

[1]) *φιλοσόφει μοι περὶ κόσμου ἢ κόσμων, περὶ ὕλης, περὶ ψυχῆς, περὶ λογικῶν φυσεῶν βελτιόνων καὶ χειρόνων, περὶ ἀναστάσεως, κρίσεως, ἀνταποδόσεως, Χριστοῦ παθημάτων. ἐν τούτοις γὰρ καὶ τὸ ἐπιτυγχάνειν οὐκ ἄχρηστον καὶ τὸ διαμαρτάνειν ἀκίνδυνον.* Greg. Naz. or. 27 n. 10 (Mg 36), 25 A. Vgl. C. Ullmann, Gregorius von Nazianz, der Theologe. 2. Aufl., Gotha 1866, p. 217.

[2]) Zur Chronologie der Werke unseres Autors lieferten besonders die Untersuchungen Diekamps wertvolle Beiträge. Zu den ersten Schriften Gregors zählt wohl die Abhandlung über die Jungfräulichkeit (um 370). Des weiteren folgen „Über Seele und Auferstehung“ (379), über „das Sechstagewerk“ und „die Ausstattung des Menschen“ — beide seinem Bruder Petros als Ostergabe gewidmet zur Ergänzung der Abhandlung von Basilios über das Hexaëmeron — zwischen 379 und der zweiten Hälfte von 380; das erste Buch gegen

Gleichwohl verdienen aber auch die Anschauungen dieses hervorragenden Mannes auf dem Bischofsstuhl zu Nyssa über andere Gebiete der Glaubenslehre Darstellung und Würdigung. Wenn sich daher folgende Abhandlung mit der Heilslehre desselben beschäftigt, hofft sie der Dogmengeschichte einen wenn auch nur geringen Beitrag zu liefern. Ist es doch von hohem Werte, die Grundzüge der späteren Entwicklung dieser Lehre in den früheren Zeiten bereits zu verfolgen, die Anschauungen einer Zeit zu ergründen, wo das Problem noch nicht in seiner vollen Tragweite vor Augen getreten. Wie der Philosoph der Kappadokier sich zu den Grundfragen hierin stellte, dürfte bei seiner tief spekulativen Erfassung des christlichen Lebens von allgemeinem Interesse sein. Doch läßt sich die Gnadenlehre Gregors nicht in einzelnen Äußerungen und gelegentlichen Aussprüchen darlegen, sondern nur im Zusammenhang mit dem Geiste seines ganzen Systems. Die philosophischen Grundlagen desselben bieten auch die Voraussetzung für die weiteren Ausführungen.

— —

Eunomios (Mg 45, 247—464) nach dem Tode des Basilios (1. Jan. 379), jedoch nicht vor der zweiten Hälfte des Jahres 380, das zweite Buch (jetzt l. 12 b oder 13 Mg 45, 909—1122) im Winter 380/81; dann das dritte Buch (Mg 45 l. 3—12, 571—908). Sie richten sich gegen die 3 Bücher der *ἀπολογία ὑπὲρ τῆς ἀπολογίας* des Eunomios, die verloren gegangen; das jetzige zweite Buch gegen Eunomios (Mg 45, 463—572) ist wohl um mehrere Jahre jünger und steht in keinem Zusammenhang mit dem *ἀντιρρητικὸς πρὸς Εὐνόμιον*. (Vgl. Fr. Diekamp, Literargeschichtliches zu der Eunomianischen Kontroverse, Byzantin. Zeitschr. 18 (1909) 1—13.) Die Trauerrede auf Meletios stammt aus den Tagen des zweiten allgemeinen Konzils zu Konstantinopel 381. Auf der späteren dortigen Synode (383) hielt er die Rede über die Gottheit des Sohnes und hl. Geistes und über den Glauben Abrahams. Dann dürfte wohl die Erklärung des Hohenliedes folgen (Olympiades gewidmet). 385 hielt Gregor die Trauerreden auf Pulcheria, kurz darauf auch jene auf die Kaiserin Plakilla. Seinen übrigen Abhandlungen und Homilien läßt sich kein bestimmter Abfassungstermin entnehmen.

I. Kapitel. Die philosophischen Voraussetzungen.

Für unseren Zweck kommt vor allem die Anschauung Gregors über das eigentliche ethische Ziel des Menschen und die Wege zu dessen Verwirklichung in Frage. Gerade hier finden sich manche Verbindungsfäden mit der Auffassung antik-heidnischer Philosophen[1]), in deren Zusammenhang deshalb Gregors Lehre gerückt sei.

§ 1. Das Endziel des Menschen.

In der Bestimmung der sittlichen Aufgabe und des höchsten Zieles, das der Mensch als letztes Prinzip seines Lebens kennt, war die griechische Philosophie nicht einig. Wie Sokrates betrachtete auch der Stagirite in seiner Nikomachischen Ethik (I, 7, 1—8) die *εὐδαιμονία*, das *εὖ ζῆν* als oberstes Ziel. Ihm folgte die Stoa. Doch erhoben sich in ihr auch Stimmen, welche die Lust (*ἡδονή*) als höchstes Prinzip feiern. Der natürlichen Empfindung sich hinzugeben, Lust zu suchen und Schmerz zu meiden, sei des Menschen erstes Los. Epikur betonte ja, wie bereits Aristipp, als Leitmotiv: Die Lust ist Ausgang und Ziel des glücklichen Lebens[2]). Sie galt ihm als *ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικόν*[3]). Platos erhabener Geistesflug übereilte auch hier die gleichsam an den Niederungen des Irdischen schwebenden Fittiche der übrigen Denker. Im Gorgias und Philebos scheidet er scharf zwischen der Lust und dem Guten. Dies allein ist wahrhaft seiend, jene vergänglich. Ihm ist die Verähnlichung mit Gott (*ὁμοίωσις θεῷ*) letztes und höchstes Ziel, das eines Menschen würdig ist[4]). Und was Plato in seiner tiefen Spekulation

[1]) Vgl. Fr. Überweg-M. Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 1. Teil: Altertum, 10. Aufl. bearbeitet von K. Praechter, Berlin 1909.

[2]) Epikur bei Diog. L. X, 128.

[3]) l. c. 129.

[4]) Plato, Theaitet 176 b vgl. Rep. X, 613 a: *ὁ δίκαιος ἀνὴρ ... ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ;* VI, 500 c.

gealmt, ging in den Besitz der griechisch-alexandrinischen Philosophie und der neuplatonischen Schule über. Philo betrachtet als herrlichste Aufgabe des Menschen: *μιμεῖσθαι θεὸν, τέλος εὐδαιμονίας τὴν πρὸς θεὸν ἐξομοίωσιν*[1]). Wohl findet sich auch bei ihm bereits der Ausdruck *ἐκθέωσις*, doch nur in tadelndem Sinne von eitler Selbstüberhebung oder als Hyperbel[2]). Und noch enger an Plato schließt sich entsprechend dem Charakter seiner Schule Plotin an, wenn er als Ziel des Menschen bezeichnet *θεῷ ὁμοιωθῆναι*[3]). Ja der Meister der neuplatonischen Philosophie geht noch weiter. Der Mensch soll Gott selbst werden: *ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἁμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι*[4]). Die Vergottung ist ihm so Endziel des sittlichen Ringens des Menschen. Philo und Plotin greifen also den Gedanken Platos nicht bloß auf, sie bilden ihn noch weiter. Beide finden das letzte Glied der ethischen Vervollkommnung, ihre edelste Frucht in der reinen Mystik des Sichversenkens in Gott, nicht in begrifflichem Erkennen, sondern in unmittelbarem Schauen Gottes in der Ekstase. Der Höhepunkt der Glückseligkeit ist für Philo das regungslose, unveränderliche Beharren in Gott allein[5]). Und auch Plotin sieht nicht im begrifflichen Erkennen Gottes die Krone alles sittlichen Strebens; denn das Denken ist eine *κίνησις*[6]). Nicht die *γνῶσις*, vielmehr die *ἐπαφὴ τοῦ ἀγαθοῦ* verleiht der Seele höchstes Glück. Hier ruht sie gleichsam in Gott, ist unbewegt wie der eine Gott selbst. Geschwunden ist alle Disharmonie. Wir umkreisen Gott in göttlichem Reigentanz (*χορεία ἔνθεος*)[7]), schauen in ihm die Quelle

[1]) Philo, de decalogo 15 (ed. L. Cohn-P. Wendland IV, 285).

[2]) Koch, Pseudodionysius, S. 142. [3]) Plotin, Ennead. I, 2, 1.

[4]) l. c. I, 2, 6; II, 9, 9: *ὅσον ἐστὶν δυνατὸν ψυχῇ ἀνθρώπου θεῷ γενέσθαι.*

[5]) *πέρας εὐδαιμονίας τὸ ἀκλινῶς καὶ ἀρρεπῶς ἐν μόνῳ θεῷ στῆναι.*

[6]) Ennead. VI, 7, 25 und 26.

[7]) l. c. VI, 9, 8 und 9. Vgl. Philo, de praem. et poen. 20 (V, 364), Greg. Nyss. de virg. c. 2 (Mg 46) 324 B.

allen Glückes und jeglichen Gutes, genießen die reinste und höchste Glückseligkeit. Doch es ist nicht so fast ein Schauen (*θέαμα*), als vielmehr eine *ἔκστασις, ἁπλωσις, ἀφὴ*, ein völlig passives Versunkensein in heiliger Verzückung[1]). Viermal wurde Plotin während seines Lebens dieses Gottesschauen zuteil, wie uns sein Schüler Porphyrios berichtet[2]). Letzterer selbst durfte nur einmal im 68. Jahre seines Lebens sich dieses Glückes erfreuen.

Der Wahrheitsgehalt, welcher diesen Lehren der antik-heidnischen Philosophen eigen ist (sie hatten sich vom Gedanken der Gottähnlichkeit zur Gottgleichheit und endlich zur Gotteinheit und Vergottung weitergebildet), diente den christlichen Apologeten gerne zur Anknüpfung für die wirksame Verteidigung der Glaubenslehren. Auch nach der Anschauung des Christentums ist ja die Vereinigung mit Gott Ziel und Aufgabe des Menschen. Der dem Herrn gehorcht, sagt Clemens von Alexandrien, wird vollkommen nach dem Bilde des Lehrers ein im Fleische wandelnder Gott (*ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός*). Nicht bloß *θεοειδὴς, θεοείκελος* soll er werden, vielmehr *θεοούμενος*. Nicht so fast in einzelnen vorüberrauschenden ekstatischen Visionen, wie Philo und die Neuplatoniker lehrten, soll seine Seele in Gott ruhen, als vielmehr einer *ἀΐδιος ἀνάπαυσις ἐν θεῷ* soll sie gewürdigt werden[3]).

Was Wunder, wenn auch der Philosoph unter den Kirchenvätern Gregor von Nyssa mit aller Kraft die Verähnlichung mit Gott als edelste Aufgabe des Menschen betont. Oftmals und entschieden verleiht er diesem Gedanken Ausdruck. Das Ziel (*τέλος*) des tugendhaften Lebens ist Seligkeit (*μακαριότης*). Wie Medizin die Gesundheit, Ackerbau den Lebensunterhalt bieten soll, so zielt die Erwerbung der Tugend darauf, daß der nach ihr Lebende

[1]) l. c. VI, 9, 10 und 11.
[2]) Porphyr. vit. Plot. c. 23.
[3]) Clem. Alex. Strom. VII, 16; VI, 8.

glücklich sei. Der Inbegriff der Seligkeit aber ist die göttliche Natur. Die Worte des Apostels 1 Tim. 6, 15. 16 enthalten eine Art Definition der Seligkeit und besagen, glückselig sei vor allem und in erster Linie die Alles überragende Natur. Was aber unter den Menschen als glückselig gelte, sei dies nur durch Teilnahme an dem wahrhaft Seienden (*τῇ μεθέξει τοῦ ὄντως ὄντος*). Die menschliche Glückseligkeit lasse sich also definieren als die Verähnlichung mit Gott[1]). „Es wurde gesagt und es soll auch jetzt wieder betont sein, das Ziel des tugendhaften Lebens ist die Verähnlichung mit Gott“[2]). Dies ist das der vernünftigen Natur eigene und entsprechende Leben, die Teilnahme an Gott[3]). Darin klingt auch der Schluß der Schrift über die Ausstattung des Menschen, einer trefflichen Untersuchung über das Wesen der ursprünglichen Gottähnlichkeit, aus: „Laßt uns denn alle zurückkehren zu jener Gottebenbildlichkeit, in der Gott im Anfang den Menschen geschaffen hat, da er sprach: Laßt uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichnisse“[4]). Gottebenbildlichkeit ist also nach unserem Autor Ausgang und Ziel des Menschenlebens. Auch die Abhandlung über das Los der ohne Taufe sterbenden Kinder ruht auf diesem Grundgedanken: die Teilnahme an Gott und Ähnlichkeit mit ihm ist das Leben, für das der Mensch geschaffen, das eigentlich seiner Natur entspricht. Der gleiche Gedanke gibt sich kund, wenn Gregor das Christentum definiert als „Nachahmung der göttlichen Natur“[5]). Diese Bestimmung ist um so wertvoller, als damit der Nyssener in seiner praktischen

[1]) *οὐκοῦν ὅρος ἐστὶ τῆς ἀνθρωπίνης μακαριότητος ἡ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις.* in Ps. (Mg 44) 433 A—D, vgl. de beat. h. 1 (Mg 44) 1197 B, 1200 C, h. 5, 1249 A; de fide (Mg 45) 141 C, c. Eun. l. 1, 333 D.

[2]) de beat. or. 1 (Mg 44) 1200 C, in cant. cant. h. 9 (Mg 44) 961 A, 968 C: *πέρας τῆς ἐναρέτου ζωῆς ἡ πρὸς τὸ θεῖόν ἐστιν ὁμοίωσις.*

[3]) de inf. qui praem. abrip. (Mg 46), 176 B, 180 D.

[4]) de hom. opif. c. 30 (Mg 44) 256 C, or. Dom. or. 2 (Mg 46) 1145 B.

[5]) de inst. christ. (Mg 46) 244 C.

Anleitung zum Christentum das Ziel charakterisiert, zu dem uns die christliche Lehre führen soll.

Dies Endziel des Menschen — auch das ist gleichfalls die Lehre Gregors — vermag bereits hier auf Erden in etwa erreicht zu werden in der Ekstase[1]). Seine Homilien über das Hohe Lied, seine Abhandlung über das Leben des Moses sind reich an ekstatischen Gedanken. Das Hohe Lied enthält nach ihm die höchste Lebensweisheit (*ὑψηλὴν φιλοσοφίαν*)[2]). Nichts vermag des Menschen Ohr und Herz Höheres zu finden oder in sich aufzunehmen als das Geheimnis, das im Liede der Lieder enthalten ist[3]). Das Buch der Sprüche und der Prediger sind nur eine Vorbereitung für die höchste Stufe der Gotteserkenntnis und Gottesvereinigung. Sie sind gleichsam Speise für die noch im Kindesalter der Askese stehenden Menschen[4]). In farbenreichen Bildern soll ihnen die *σοφία* geschildert, der Schmuck und die Herrlichkeit der unaussprechlichen Schönheit enthüllt werden. Nicht durch Furcht oder Zwang, sondern durch eigenes Verlangen und innige Sehnsucht sollen sie zur Teilnahme an den unvergänglichen Gütern sich emporschwingen. Die Schilderung der Schönheit reißt ja jedes jugendlich empfängliche Gemüt mit sich fort in Sehnsucht nach dem Vorbilde, entfacht in ihm das Verlangen nach Teilnahme an der Anmut. In psychologisch feinfühlender Weise schildert dann Gregor diese ständige Steigerung des Verlangens. Endlich wird das jugendliche Herz als Braut hingeführt zur *συνοίκησις*, darf es bereits schauen das *θεῖον θάλαμα*. Aber noch mehr soll es entflammen in Liebesglut. Und dies Verlangen soll sich nicht richten

[1]) Vgl. H. Koch, Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa (Theol. Quartalschr. 80 (1898) 397—420).

[2]) in cant. cant. (Mg 44) 773 C, 780 C, 788 C, 1025 B; vgl. or. cat. c. 18 (Mg 45) 56 A, de bapt. (Mg 46) 420 C.

[3]) in cant. cant. hom. 1 (Mg 44) 773 C. [4]) l. c. 768 A.

nach vergänglicher Eitelkeit — der Prediger mahnt dies in ernster Sprache — sondern auf die unschaubare Schönheit selbst. Ist dann das Herz gereinigt von der Sehnsucht nach dem Sichtbaren, dann soll es das Hohe Lied geheimnisvollerweise einführen in das innerste Heiligtum Gottes (*ἔντος τῶν θείων ἀδύτων μυσταγωγεῖ*)[1]), in das Mysterium der Mysterien[2]). Nur die vollkommen reine Seele, die den alten Adam ausgezogen, vermag ja das Mysterium, die Philosophie des Hohen Liedes, zu erfassen[3]). Der Wortsinn der Schrift weist zwar hin auf das bräutliche Liebesglück, die tiefere Deutung aber sieht hier die innigste Vereinigung, die *ἀνάκρασις* der Seele mit Gott geschildert[4]). Die Seele wird in mystischer Weise zur körperlosen, geistigen und seelischen Verbindung mit Gott geleitet[5]). Jener weihevolle Verkehr mit dem Höchsten wird dann in Anlehnung an Cant. Cant. 2, 16 also geschildert: „Dies beide verbindet sich miteinander, Gott ist in der Seele und die Seele hinwieder übersiedelt zu Gott“[6]). Diese innigste geheimnisvolle Verbindung mit Gott (*μετουσία θεοῦ, συζυγία, σύγκρασις πρὸς θεὸν*) besteht für Gregor — entsprechend seinem spekulativen Geiste — besonders in der *θεογνωσία*[7]), in der *θεωρία τοῦ ὄντος*. Nimmer findet die Seele in diesem auf Erden für sie höchsten Glücke volle Sättigung, wie unser Autor in Erklärung der Worte sagt: „Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes, denn deine Brüste sind besser als Wein“[8]). Wird hier diese ekstatische Einigung mit Gott im Bilde der Ehe geschildert, so findet Gregor auch im Leben des Moses

---

[1]) l. c. 772 A.
[2]) l. c. 773 C.
[3]) l. c. 764 D, 825 D.
[4]) l. c. 772 B.
[5]) l. c. 765 A: *νυμφοστολεῖται τρόπον τινὰ ἡ ψυχὴ πρὸς τὴν ἀσώματόν τε καὶ πνευματικὴν καὶ ἄϋλον τοῦ θεοῦ συζυγίαν.*
[6]) l. c. 889 D. [7]) l. c. 788 C. [8]) l. c. 765 ff.

vielfache Episoden, in denen er diese geheimnisvolle Verbindung dargestellt sieht. Mit Recht gebührt also dem Nyssener in der Geschichte der christlichen Mystik ein ehrenvoller Platz [1]). Sein stilles, inniges Gemüt hat mit der klaren Kraft seines Geistes hier erhebende Gedanken geschaffen, die Gottähnlichkeit und innigste Einigung mit ihm als erstes und heiligstes Ziel einer jeden Menschenseele weisen.

§ 2. Der Weg zum Endziel.

Die Ethik der Philosophen lehrt uns auch die Wege, welche zum Endziel des Menschen führen. Sokrates betont wie überall so auch hier in der Tugendlehre, zu der er die Ethik erhoben, den Intellekt. Die Vernunft (*νοῦς*) ist ihm Prinzip der Sittlichkeit. Tugend ist nach ihm Wissen, richtige Einsicht und darum lehrbar [2]). Das Wissen ist ja ein praktisches, zweckvolles. *ἀγαθὸν* ist ihm identisch mit *καλὸν* und *ὠφέλιμον* [3]). Plato gliedert das menschliche Seelenleben bekanntlich in drei Kräfte: *τὸ λογιστικὸν*, *θυμοειδὲς* und *τὸ ἐπιθυμητικόν* [4]). Ihnen entsprechen die vier Kardinaltugenden *σοφία*, *ἀνδρία*, *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη*, letztere von erhöhter Bedeutung, da sie Maß und Harmonie zu schaffen hat. Auch ihm ist Tugend Wissen. Nur denen ist sie eigen, die mit Einsicht handeln, nicht

[1]) Vgl. W. Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes, Leipzig 1898. Nicht völlig zutreffend sind deshalb die Worte von J. Stoffels, Die mystische Theologie Makarius des Ägypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik, Bonn 1908, S. 69: „Noch kein christlicher Theologe vor Makarius hatte damit Ernst gemacht, die mystischen Gedanken bis in ihre Tiefen durchzudenken, zu analysieren, zu verbinden und sich eine konkrete Vorstellung von dem zu machen, was die Mystik mit so hohen Worten feiert: *κάθαρσις* und *θείωσις*, Loslösung vom Irdischen und von der Sünde und Aufstieg zur Vergöttlichung.“ Gregor von Nyssa hätte hier eine eingehendere Würdigung verdient.

[2]) Xen. Mem. III, 9, 4.

[3]) l. c. IV, 6, 8 und 9; Plato Prot. 333d, 353c.

[4]) Vgl. Rep. IV, 441b; Tim. 77b.

den Gewohnheitsmenschen. Der einzelne Mensch muß durch die Reinigung (*κάθαρσις*), die besonders durch die Philosophie erreicht wird, durch Flucht aus dieser materiellen Welt, durch völlige Abkehr von jeglicher Sinnlichkeit in Tugend und Gnosis seinem höchsten Ziele, der Vereinigung mit Gott zustreben[1]). Ja Plato nennt den menschlichen Leib ein Übel für die Seele[2]), vergleicht ihn mit einer Fessel, einem Gefängnis, in dem unsere Seele eingeschlossen ist (*ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν*)[3]). Von ihm müssen wir uns möglichst frei und unabhängig machen, wollen wir die Dinge selbst schauen und zum Erkennen gelangen. „Hierin zeigt sich ja zuerst der Philosoph vor allen übrigen Menschen durch Ablösung seiner Seele von der Gemeinschaft mit dem Leibe“[4]). „Das ist die Aufgabe des Philosophen: Befreiung und Absonderung der Seele vom Leibe“[5]). Auch für Plato deckt sich *ἀγαθὸν* und *ὠφέλιμον*. Der Dualismus des großen griechischen Weltweisen führte ihn notwendig zu dieser Auffassung und Forderung von Weltflucht und vollkommener Selbstentäußerung mit Entsinnlichung als Mittel zur Gottähnlichkeit. Die völlig gereinigte Seele nähert sich dann dem Höchsten, schaut das Schöne an sich[6]) und gerät in Verzückung (*ἔνθεος*): die ersten Anfänge einer mystischen Ekstase, die nach Plato dem Menschen durch eigene Kraft erreichbar ist.

Aristoteles unterscheidet in seiner Nikomachischen Ethik dianoëtische und ethische Tugenden, entsprechend den beiden Seelenkräften *τὸ ἐπιστημικὸν* und *τὸ βουλευ-*

---

[1]) *πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα, φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.* Theaitet 176 a, vgl. Rep. X, 613 a.

[2]) Phaidon 66 b

[3]) l. c. 62 b, 67 a.

[4]) l. c. 65 a, 65 d.

[5]) l. c. 67 d.

[6]) Rep. VII, 532 a—c; Sympos. 210 e: *ἐξαίφνης κατόψεται.*

τικόν. Prinzip der ersteren ist das Wissen, der Verstand — hier bewegt er sich in den Bahnen von Sokrates und Plato —, letztere beruhen auf Übung und Gewohnheit, daher auch das Wort ἦθος. Damit ist zugleich die Unterscheidung eines philosophischen und praktischen Lebens gegeben. Die εὐδαιμονία als oberstes Ziel wird abweichend von Platos Idealismus nicht von einer höchsten Idee, sondern vom Menschen selbst bestimmt, durch vernunftgemäße Tätigkeit seiner Seele. Durch Betonung des Vernunftprinzipes erhebt auch er die dianoëtischen Tugenden über die ethischen. Tugend ist ihm vernunftgemäßes Handeln [1]), ist die ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολήν, τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν [2]). Der Verstand (φρόνησις) hat also das Mittelmaß zu regeln, die πάθη vor ὑπερβολή und ἔλλειψις zu wahren. Tapferkeit soll die Mitte halten zwischen Feigheit und Verwegenheit, Mäßigkeit zwischen Genußsucht und Stumpfsinn, Freigebigkeit zwischen Verschwendung und Kargheit.

Wie beim Stagiriten spielt die rechte Einsicht auch in der Ethik der Stoa, des Epikur eine wichtige Rolle. Soll die εὐδαιμονία und ἡδονή als Endziel wahre Gemütsruhe verleihen, so muß die Tugend das Mittel dazu bieten. Die Tugend aber ist nichts anderes als das naturgemäße Leben. τὸ ὁμολογουμένως (τῇ φύσει) ζῆν· τοῦτο δ'ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ συμφώνως ζῆν. Darin soll ja Zenon das ethische Ziel des Menschen erblickt haben [3]). Die Vernunft gewährt die συμμέτρησις bezüglich der Affekte, veredelt auch die ἀδιάφορα. Das vollkommene Bild des Menschen ist das Idealbild des Weisen. Er verachtet alles Äußere und Sinnenfällige, selbst das Leben

[1]) Eth. Nic. X, 7. [2]) l. c. II, 5 und 6.

[3]) Nach Stob. Ekl. II, p. 75, 11 ff. W; vgl. Diog. L. VII, 87. (Stoicorum veterum fragmenta, ed. Arnim I, Lipsiae 1905, No. 179, 552, vgl. III, No. 12.)

ist ihm nur ein *ἀδιάφορον*. Hatten sich Sokrates und Plato bei aller Aufforderung zur Entsinnlichung entschieden gegen den Selbstmord ausgesprochen[1]), so rechtfertigt ihn die Stoa. Nur der Weise besitzt die wahre Gnosis, die volle Erkenntnis und handelt vollkommen (*κατόρθωμα*). Er ist der Gottgleiche, der zur *ἀπάθεια* sich durchgerungen. Der gewöhnlichen Menge genügt die *πίστις* und die Pflicht (*καθῆκον*). Damit stellt die Stoa das Prinzip einer zweifachen Sittenlehre auf.

Die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie eines Philo und die Ethik der Neuplatoniker folgen wie in Bestimmung des Endzieles, so auch bezüglich der Mittel seiner Verwirklichung ihrem Meister Plato. Philo, der Begründer der Theosophie, verlangt Befreiung von Sinnlichkeit und gänzliche Hingabe an Gott als Bedingung für die Verähnlichung mit ihm. Sittlichkeit wird mehr und mehr zur Entsinnlichung und diese führt zur Gottähnlichkeit. Der Mensch muß sich gleichsam seiner selbst entäußern, soll er der Ekstase gewürdigt werden[2]). „Wer, fragt Philo, wird des Glückes zuteil, Erbe Gottes zu sein? Nicht der nach seinem eigenen Willen in dem Gefängnis des Körpers bleibt, sondern der gelöst und befreit von den Fesseln und aus den Mauern hervorgetreten ist und, wenn man so sagen kann, sich selbst verlassen hat.“ So mahnt er denn die Seele, welche der göttlichen Güter teilhaft werden will, zur Selbstflucht und Selbstentäußerung[3]). Wie Abraham Haran,

[1]) Trotzdem es der Philosoph für besser hält zu sterben als zu leben (weil der Tod ihn der Gottheit näher bringt), so ist es ihm doch verboten, sich selbst zu töten. „Denn die Götter sind unsere Hüter, wir sind ihre Herde“; kein Stück der Herde hat das Recht, sich selbst zu töten, ohne daß die Gottheit ihm irgendwie kund getan, sie wolle seinen Tod. Vgl. Phaidon 62 b c, 61 d, 67 a: *ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς*. Plotin, Ennead. I, 9.

[2]) Philo, leg. alleg. III, 13 (I, 121).

[3]) quis rer. div. her. 14 (III, 16).

den Ort der Sinnlichkeit verlassen, so muß auch der *φιλομαθὴς* dem Befehle Gottes (Gen. 12, 1) entsprechen und sich vom Leibe loslösen, Einkehr (*μετάνοια*) halten in sich selbst und in die Einsamkeit sich verbergen[1]). Hier führt er den Kampf gegen die Sinnlichkeit, bis ihm die Befreiung von Leidenschaft und die Tugend zuteil wird. In reinem, aller Sinnlichkeit barem Gottesdienste soll der Mensch sich betätigen. Höchste Freude und Lust wird er dabei kosten[2]). In diesem Streben nach Reinigung unterstützt von den *θεῖοι λόγοι*, den Engeln, gezogen von Gott, (wie wir die Sonne nur durch die Sonne, die Gestirne nur durch die Gestirne sehen können, so wird Gott nur durch sich selbst geschaut)[3]), erlischt dann in der Ekstase, in der *ὅρασις τοῦ θεοῦ*, das Licht des menschlichen Geistes, erstrahlt das göttliche Licht in uns. Dann wandelt Gott selbst in der Seele des völlig Reinen: *ταῖς μὲν δὴ τῶν ἄκρως κεκαθαρμένων διανοίαις ἀψοφητὶ μόνος ἀοράτως ὁ τῶν ὅλων (θεὸς καὶ) ἡγεμὼν ἐμπεριπατεῖ*[4]).

Ähnlich sieht Plotin, der Philosoph der Weltentsagung, nur in der Flucht aus dem Körperlichen, Sinnlichen, in der *φυγὴ μόνου πρὸς μόνον* die Möglichkeit, Gott ähnlich, ja mit ihm eins zu werden. Die sittliche Reinheit als Freiheit von Sinnlichkeit und Sünde ist unerläßlich, will man mit der Gottheit in der Ekstase vereint sein. Auch ihm ist schließlich Sittlichkeit gleichbedeutend mit Geistigkeit, Entsinnlichung. Doch vermögen wir dies erhabenste Glück nicht zu erzwingen. In Ruhe müssen wir seiner harren, bis es uns von der Gottheit geschenkt wird[5]). So tritt bei den Neupla-

[1]) de migr. Abr. 34 (II, 304), vgl. l. c. 1. 2 (II, 269 f.).

[2]) de Cherub. 31 (I, 195), de somniis II, 15 (III, 275).

[3]) *ὁ θεὸς ἑαυτοῦ φέγγος ὢν δι' αὐτοῦ μόνου θεωρεῖται* de praem. et poen. 7 (V, 346), leg. all. 72 (I, 97).

[4]) de somn. I, 23 (III, 236), quis rerum div. her. 53 (III, 60).

[5]) Enn. V, 5, 8; VI, 9, 9.

tonikern bereits ein gewisser übernatürlicher Standpunkt zutage[1]). Unsere sittliche Aufgabe ist es, durch Abkehrung von der Sinnlichkeit, Reinigung von der Befleckung des Körpers, Erhebung zu Gott und Sichversenken in ihn jener Einigung uns würdig zu machen. Auch nach Plotin ist ja der Körper für die Seele gleichsam eine Fessel und ein Grab, daher die Verbindung mit dem Körper ein Übel für die Seele[2]). Die Welt ist sozusagen ein Kerker, eine Höhle[3]). Das ist darum das Leben der Götter und göttlichen Menschen und der Glückseligen Entfernung von allem Irdischen, Entsagung allem Genusse, Flucht in die Einsamkeit[4]). So der Schlußakkord der letzten Enneade. Haben wir dann das Ziel des Reinseins erreicht (*κεκαθάρθαι*)[5]), dann wird die Seele eins mit dem *ἕν*. Die herrlichste Frucht des sittlichen Ringens ist uns dann beschieden. In sich selbst schaut dann die Seele Gott, ja sie schaut sich als Gott selbst: *θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα*[6]).

Auch Gregor von Nyssa sind ähnliche Gedanken über den Weg zum Endziel des Menschen eigen. Betont er doch stets die Notwendigkeit, sich möglichst von der Materie loszumachen. Wohl können wir nach ihm die *πάθη* nicht völlig aus unserer Natur entfernen, der *νοῦς* muß dafür sorgen, Harmonie in uns zu schaffen. Gerade in dem rechten Maß, das eben der Verstand zu regeln hat, besteht ja die Tugend. Auf dem schmalen Wege zum Himmel dürfen wir weder zur Rechten noch zur

[1]) Vgl. Koch, Das mystische Schauen etc. S. 400.

[2]) *κακὸν δὲ εἶναι τὴν τοιαύτην κοινωνίαν καὶ ἀγαθὸν τὴν ἀπαλλαγήν*, Enn. VI, 4, 16.

[3]) l. c. IV, 8, 3: *ὁ κόσμος αὐτῇ σπήλαιον καὶ ἄντρον.*

[4]) l. c. VI, 9, 11.

[5]) l. c. I, 2, 4.

[6]) Enn. VI, 9, 9: *ὁρᾶν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα κακεῖνον καὶ ἑαυτὸν, ὡς ὁρᾶν θέμις· ἑαυτὸν μὲν ἠγλαϊσμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρὸν, ἀβαρῆ κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα.*

Linken abirren. In der Mitte ist die Tugend gelegen (*ἐν μεσότητι θεωρεῖσθαι τὰς ἀρετάς*). Jede Schlechtigkeit entsteht ja, indem sie durch zu wenig oder zu viel (*ἢ κατ' ἔλλειψιν ἢ καθ' ὑπέρπτωσιν*) von der Tugend abweicht. Kühnheit (*θράσος*) ist zuviel der Tapferkeit (*ἀνδρεία*), Furcht (*δειλία*) deren zu wenig. Nur was von beiden sich frei hält und in der Mitte der beiden Extreme liegt, das ist Tugend[1]). Dieser aristotelische Gedanke findet sich oftmals bei Gregor. Bei seiner starken Betonung des Intellektes ist dies leicht erklärlich. Auch die erläuternden Beispiele sind stets die gleichen, die bereits der Stagirite gebraucht. Immer muß, wollen wir wirklich zur Tugend gelangen, all unser Streben danach gehen, uns von der Sinnlichkeit und dem Irdischen loszusagen. Nur mit der Spitze des Fußes sollen wir gleichsam die Erde berühren[2]). Daher preist Gregor vor allem die Jungfräulichkeit mit hohem Lobe. Sie ist ihm der sicherste Weg zur Gemeinschaft mit Gott. Denn das mehr gemeinsame Leben (der Ehe) zieht vielfach von ihm ab und gewährt in dem geselligen Treiben des Lebens keine ruhige Beschäftigung mit den göttlichen Dingen. Der ehelose Stand aber ist gleichsam Tür und Eingang zu einem heiligen ernsten Wandel[3]). Nehmen wir doch durch ihn teil an der Herrlichkeit Gottes, des Einzigen, der in Wahrheit heilig und ohne Tadel ist. Die Jungfräulichkeit tritt durch Lauterkeit und Unverdorbenheit mit Gott in ein nahes Verhältnis[4]). Sie führt ja Gott

---

[1]) de vita Mosis (Mg 44) 420 A, vgl. in cant. cant. h. 9, 972 A: *πᾶσα ἀρετὴ κακῶν ἐστι μέση, τῆς τε ἐλλείψεως τοῦ καλοῦ καὶ τῆς ὑπερπτώσεως*, in Ps. c. 9, 529 B, in Eccl. h. 6, 697 D, de virg. c. 16 (Mg 46) 388 A, c. usuarios 433 A: *τῶν φιλαρέτων ἀνθρώπων τῶν ζῆν κατὰ λόγον προαιρουμένων.*

[2]) de or. Dom. or. 3 (Mg 44) 1153 D.

[3]) de virg. (Mg 46) 317 A.

[4]) l. c. 320 D.

zur Gemeinschaft des menschlichen Lebens herab, verleiht dem Menschen die Schwingen, sich zur Sehnsucht nach dem Himmlischen zu erheben. Sie wird zu einem Bande der innigen Annäherung des Menschen zu Gott[1]). Ja sie vergöttlicht (*θεοποιοῦσαν*) gewissermaßen die Teilnehmer ihrer reinen Weihen (*τῶν καθαρῶν αὐτῆς μυστηρίων*)[2]). Nach ergreifender, lebenswahrer Schilderung all der Sorgen und Leiden des Ehestandes[3]) entwirft unser Autor in gewinnenden Farben ein anziehendes Bild[4]) des von keinem Schmerz getrübten friedlichen und unangefochtenen Lebens, des Glückes und Seelenfriedens dessen, der seine Seele über die ganze Welt emporgehoben und nur in der Tugend ein wertvolles Gut erblickt[5]). Der, dessen Sinn nach oben gerichtet, der in der Höhe mit Gott wandelt (*συμμετεωροπορεῖ τῷ θεῷ*), steht vollkommen erhaben über Sucht nach Reichtum und Herrschaft, über Selbstüberhebung, die da Same oder Wurzel der ganzen Dornhecke der Sünde ist, über Gaumenlust, der Mutter des verbotenen Genusses, und allen anderen Leidenschaften. Er belächelt den, der da prunkt mit Ehren und Reichtümern oder hoher Stellung, und bemitleidet die Torheit dessen, der auf grund solch nichtiger, gemeiner und hinfälliger Dinge seine Seele erhebt[6]). Wer in seinem Geiste geläutert ist und die Wahrheit der Dinge durchschaut, schreitet wie ein Wanderer rüstig und gerade seines Weges, verlebt die ihm gesetzte Zeit weder vom Angenehmen verweichlicht noch vom finsteren Geschick niedergebeugt und kümmert sich nicht viel um das, was um ihn vorgeht[7]). Das einzige

[1]) l. c. 324 B.
[2]) l. c. 320 D.
[3]) l. c. c. 3, 325 ff.
[4]) l. c. c. 4, 337 ff.
[5]) l. c. 337 A.
[6]) l. c. 337 D f.
[7]) 341 D.

Mittel, all den Übeln, die im Gefolge der Leidenschaften sind, zu entgehen, liegt darin, sich nicht an Dinge zu ketten, die der Vergänglichkeit unterworfen sind. Soviel in unsern Kräften steht, müssen wir uns lostrennen von allem Leben der Leidenschaft und des Fleisches, uns sogar befreien von der Anhänglichkeit an unseren eigenen Körper (*τῆς πρὸς τὸ σῶμα τὸ ἑαυτοῦ συμπαθείας ἔξω γενέσθαι*) d. h. wir müssen einzig ein Leben der Seele führen (*τὸ μόνῃ τῇ ψυχῇ ζῆν*) und nach Kräften den Wandel der körperlosen Mächte nachahmen in Jungfräulichkeit[1]). Durch diese *ἀπάθεια* werden wir dem über alle Materie erhabenen Gott ähnlich[2]).

Neben der Jungfräulichkeit empfiehlt Gregor auch die Einsamkeit als Schule für die *ἐμφιλόσοφος καὶ ἄϋλος τοῦ βίου διαγωγή*, als Vorstufe zur *ζωὴ ἀγγελικὴ καὶ ἐπουράνιος*[3]). Wenn die Seele allein mit sich lebt, wird ihr ein *βίος κατὰ φιλοσοφίαν* zuteil. Und dies Leben der Weisheit, die Liebe zur Weisheit ist ja für den Nyssener das wahre Leben[4]). Hatte Basilios nach der Rückkehr von den hohen Schulen seiner Zeit in stolzem Wissensdünkel sich über seine Geschwister erhoben, so wußte ihn seine Schwester Makrina gar bald für das Ziel der Weisheitsliebe (*πρὸς τὸν τῆς φιλοσοφίας σκόπον*) zu gewinnen. Er entsagte allem weltlichen Ruhme, entzog sich der Bewunderung seiner Beredsamkeit, wählte freiwillig ein werktätiges und arbeitsames Leben und bahnte durch völlige Besitzlosigkeit sich den Weg zum tugendhaften Wandel[5]). Mit der ganzen Fülle seiner Beredsamkeit schildert

[1]) l. c. 348 A, in cant. cant. (Mg 44) 993 BC, de an. et res. (Mg 46) 105 D, in Ps. (Mg 44) 509 C, 577 D.

[2]) in cant. cant. 800 C, 1028 AB.

[3]) de vita Makr. (Mg 46) 969 B, in cant. cant. h. 1 (Mg 44) 765 A.

[4]) de virg. c. 24 (Mg 46) 412 C u. ö. Auch hierin zeigt sich seine Vorliebe für die Ideen der Philosophie cf. Phaidon.

[5]) de vita Makr. 965 C.

Gregor das verborgene Glück seiner teuren Familienangehörigen, die am Iris ein zurückgezogenes Leben führten. Unter ergreifendem Segensspruche schloß dort seine sterbende Mutter ihr gottbegnadetes Leben[1]). In voller Armut sah auch Makrina hier dem Tode entgegen. Mutig ließ sie ihrem niedergeschlagenen Bruder die Kunde von einer Wendung zum Besseren bringen[2]). Denn wie beim Wettlauf jener, der den Vorsprung hat und sich dem Ziele nähert, bereits den Siegeskranz als sein eigen erblickt und unter dem Jubel der Zuschauer sich freut, so war es auch hier. Sie sah den Siegeskranz der Berufung und konnte des Apostels Wort von sich sagen: Hinterlegt ist mir hinfort die Krone der Gerechtigkeit, u. s. w. (2 Tim 4, 7. 8). Als einzige Vorratskammer ihres Reichtums kannte sie die himmlische Schatzkammer; dort hatte sie alles hinterlegt und nichts auf Erden zurückgelassen[3]). Jene göttliche und reine Liebe zu dem unsichtbaren Bräutigam, welche sie im geheimsten Innern ihrer Seele nährte, schien sie angesichts des Todes zu offenbaren, als sie wünschte, zu dem Ersehnten zu eilen, um aus den Fesseln des Körpers erlöst recht bald in seine Nähe zu kommen[4]). So hatte Gregor seiner Schwester nicht bloß ein unvergleichlich hehres Denkmal gesetzt, sondern auch allen, die ein tugendhaftes Leben führen wollen, ihre stille Einsamkeit und schlichte Einfachheit als Beispiel gezeigt. Ähnlich schildert er Moses als wahren Diener Gottes, dessen ganzes Leben ein Ringen nach Vollkommenheit war[5]). Von hohem Werte für die Gewinnung der Tugend ist ja das Beispiel solcher, die das Ziel bereits erreicht haben, wirk-

[1]) l. c. 973 A.

[2]) Vergleiche im Phaidon die Ruhe und Gelassenheit, womit Sokrates dem Tode entgegensieht.

[3]) l. c. 989 B.

[4]) l. c. 984 A.

[5]) de vita Mosis (Mg 44) 426 A.

samer als die Unterweisung durch Worte ist die Anleitung durch Werke[1]).

Reinigung von allen ungeordneten Begierden und Affekten ist also nach Gregor für den Menschen der Weg, die Tugend zu gewinnen. Das tugendhafte Leben (*ἡ κατ' ἀρετὴν ζωὴ*) aber ist des Menschen wahrer Ruhm[2]). Die Tugend allein verleiht dem Leben Wert und Würde[3]). Durch die Tugend prägt der Mensch auch Gottes Bild in seine Seele[4]). Ist die Seele nämlich gereinigt, dann kehrt sie zu sich selbst zurück und schaut sich selber, wie sie ihrer Natur nach geschaffen ist. Wie im Spiegel und Abbild schaut sie dann durch die eigene Schönheit das Urbild[5]). Freilich völlig kann sie auch jetzt Gott nicht erfassen[6]). Gott ähnlich (*θεοειδής*) geworden, besitzt sie den Gegenstand ihres sehnsüchtigen Begehrens. Weder Hoffnung noch Erinnerung gibt es dann, der Genuß der Güter verdrängt ja beides, einzig die Liebe bleibt noch. Wenn also die einfach, einförmig und ganz gottähnlich gewordene Seele jenes wahrhaft einfache und körperlose Gut gefunden hat, das allein liebens- und begehrenswert ist, dann verwächst und verbindet sie sich mit ihm durch Liebe, indem sie nach dem, was sie immerwährend erfaßt und findet, sich selber gestaltet und durch die Ähnlichkeit mit dem Guten das wird, was die Natur dessen ist, woran sie teil hat (*τοῦτο γινομένην ὅπερ ἡ τοῦ μετεχομένου φύσις ἐστίν*)[7]). Dies ist dann die Krone

---

[1]) de virg. (Mg 46) 320 A, 405 B, de vita Mosis (Mg 44) 429 B, in Ps. 436 C.

[2]) adv. Apoll. (Mg 45) 1169 D.

[3]) or. cat. c. 31, 77 C.

[4]) *διὰ καθαρότητος ὁμοιωθεὶς τῷ θεῷ*, in cant. cant. h. 1 (Mg 44) 773 A.

[5]) de an. et res. (Mg 46) 89 C.

[6]) Vgl. vita Mosis (Mg 44) 376 D, 404 D; de beat. or. 6 1269 C.

[7]) de an. et res. (Mg 46) 93 B f., vgl. de beat. or. 1 (Mg 44) 1272 B, in cant. cant. h. 2 805 C.

des tugendhaften Wandels. Denn wessen Leben sündelos ist, dessen Einigung mit Gott (πρὸς τὸν θεὸν ἕνωσις) ist völlig unlösbar[1]). Im Gedanken der Vergottung klingt also auch die Mystik Gregors aus, auch bei ihm ist „der Gedanke der Vergottung der letzte und oberste" gewesen[2]). Die via purgativa, illuminativa und unitiva — der Kerngedanke der Mystik — führt zu diesem hohen Ziele.

II. Kapitel. Die theologischen Voraussetzungen.

Ist Gottähnlichkeit das oberste Ziel des Menschen, das nur durch Losmachung vom Irdischen zu erreichen ist, dann frägt es sich, durch wessen Kraft vermag der einzelne Mensch dies Ziel zu gewinnen? War es überhaupt jemals ins Dasein getreten? Diese Frage führt uns von selbst auf die Lehre Gregors vom Urstand des Menschen. Läßt sich doch die Heilslehre nur in engster Verbindung mit den Anschauungen über Urstand, Sünde und Erlösung beurteilen. Gerade die Auffassung eines Theologen vom Urstand des Menschen als einem rein natürlichen oder übernatürlichen Stande muß den Ausgangspunkt bieten für sein ganzes System. Sie begründet eine naturalistische oder supranaturalistische Betrachtungsweise. Damit hängt aufs engste zusammen die Lehre vom Sündenfall und dessen Fortwirkung auf die Menschheit als innere Verkehrung, Schuldhaftigkeit und Verschlechterung. Mit ihr ist dann auch eine Erlösung nicht bloß im Sinne einer pädagogischen Erziehung durch Beispiel, sondern einer wirklichen Versöhnung, und die Notwendigkeit einer übernatürlichen Hilfe bei der Heilsaneignung des einzelnen Menschen bedingt. Mit Recht sagt deshalb Kuhn: „In unmittelbarem Zusammenhang mit der Lehre vom Heilswerke und seinen Faktoren (Freiheit und Gnade) steht die Lehre vom Sündenfalle

[1]) adv. Apoll. (Mg 45) 1256 D.

[2]) Harnack l. c. II[3] S. 44 Anm. 2.

und von der Erlösung; diese Lehren bestimmen sich gegenseitig und aus ihrem Zusammenhalt ergibt sich der Standpunkt, auf dem man steht, mit voller Sicherheit. Die Fragen, wie die griechischen Väter das Heilswerk angesehen, wie sie insbesondere über die göttliche Gnade gedacht und ob sie hierin — bei aller formellen Differenz — materiell auf Seite Augustins oder auf der des Pelagius, oder welchem von beiden sie näher stehen — sie alle finden ihre sichere Entscheidung, wenn wir darauf achten, wie diese Väter den sittlichen Zustand des Menschen außer der Erlösung und unabhängig von der Gnade, den Zustand also des natürlichen Menschen der Nachkommen Adams ansehen: ob als unversehrt und ungeschwächt durch dessen und die eigene Sünde, oder aber als herabgekommen, verdorben und im Vergleich mit dem der Sünde vorhergegangenen, ursprünglichen Zustand als wesentlich verschlimmert. Je nachdem sie das eine oder andere annehmen, bestimmte sich ihr Freiheitsbegriff wesentlich anders und nach diesem wiederum der Gnadenbegriff, die Art und das Maß der Notwendigkeit des göttlichen Beistandes zur Wiederherstellung des Menschen“ [1]). Ähnlich Landerer: „Die Lehre von der Gnade und Freiheit entspricht zunächst und muß entsprechen der Lehre von Sünde und Gnade überhaupt; der Lehre von Sünde, sofern aus der Art und dem Umfang der Herrschaft der Sünde im Menschen sich ergeben muß die Art und der Umfang des Wirkens der Gnade und die Art und das Maß des Wirkens der menschlichen Freiheit, welche die Erlösung aufnehmen soll“ [2]). Auf dem Hintergrunde der theologischen Voraussetzungen Gregors soll sich denn auch seine Heilslehre um so klarer abheben. Das Bild, das sich Gregor vom Urstand des Menschen zurechtgelegt, bilde den Ausgangspunkt für die weiteren Ausführungen.

[1]) Kuhn l. c. 456 f.

[2]) Landerer l. c. 502.

§ 1. Der Urstand des Menschen.

In der Schrift „Über die Ausstattung des Menschen“ [1]) und in der „Großen Katechese“ [2]) erörtert Gregor eingehend das Problem vom Urstand des Menschen. Eigenartig sind die Lehren, die der tief spekulative Geist des Nysseners hierin vertritt. Eine kurze Skizzierung seines Ideenganges möge dies dartun.

Unser Autor erläutert die Frage der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott, worin er den ganzen Inhalt des Urstandes ausgedrückt sieht, in Anlehnung an das Schriftwort: „Laßt uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichnis“. Dieser Ebenbildlichkeit scheine doch das körperliche, zeitliche Wesen, die Veränderlichkeit und Sterblichkeit des Menschen mit all seinen Fehlern und Leidenschaften direkt zu widersprechen. In der Tat, sagt Gregor, sichern Aufschluß hierüber dürfte wohl nur die wahrhaftige Wahrheit allein genau wissen. Wir aber (*ἡμεῖς δὲ*), die wir, so gut wir vermögen, durch Vermutungen und Schlüsse (*στοχασμοῖς τισι καὶ ὑπονοίαις*) dem Wahren nachspüren, haben darüber folgende Meinung [3]). Die Vergleichung der beiden Schriftworte: „Es bildete Gott den Menschen, nach dem Bilde Gottes bildete er ihn“, und „Männlich und weiblich schuf er sie“, bietet die Lösung der Frage. Wir werden nämlich finden, daß das nach dem Bilde Geschaffene und das jetzt im Elend Befindliche zwei verschiedene Dinge sind. Es machte Gott, heißt es, den Menschen; nach dem Bilde Gottes machte er ihn. Damit ist die Schöpfung des nach dem Bilde Gewordenen geschildert. Hierauf kommt die Schrift nochmals auf die Erzählung von der Erschaffung zurück und sagt „Mann und Weib schuf er sie“. Wie ich glaube,

[1]) Mg 44, 125—256.
[2]) Mg 45, 9—106.
[3]) de hom. opif. (Mg 44) 180 BC.

ist aber einem Jeden bekannt, daß dies Letztere nicht in bezug auf das Urbild verstanden werden kann. Denn in Christo Jesu ist, wie der Apostel sagt, weder Mann noch Weib. Nun erzählt aber doch die Schrift, der Mensch sei in diese beiden geschieden worden. Darum ist die Bildung unserer Natur eine doppelte: eine gottähnlich gemachte und eine in jenen Unterschied geteilte. Etwas Ähnliches deutet auch die Schrift nach dem Zusammenhang an, wenn sie zuerst sagt: „Es machte Gott den Menschen, nach dem Bilde Gottes machte er ihn", dann aber beifügt: „Mann und Weib schuf er sie", was doch unserer Idee von Gott fremd ist. Damit zeigt die Schrift, daß das menschliche Wesen in der Mitte steht zwischen der unkörperlichen göttlichen Natur und dem vernunftlosen, tierischen Leben. Mit jener hat es Vernunft und Denkkraft, mit dieser die Differenzierung in Mann und Weib gemein[1]).

Wäre das Bild dem Urbilde völlig gleich, dann gäbe es keinen Unterschied, könnte man nicht mehr reden von einem *ὁμοίωμα*. Der Unterschied besteht aber in dem Unerschaffen-, bezw. Erschaffensein. Was unerschaffen ist, bleibt sich stets gleich, letzteres ist veränderlich. Deshalb richtete der, welcher nach dem Worte des Propheten alles weiß, ehe es geschieht, weil er erkannte oder vielmehr kraft seiner Vorsehung bereits schaute, wohin sich die menschliche freie Wahl gemäß ihrer Selbständigkeit und Selbstherrlichkeit wenden würde, an dem Bilde den Unterschied von Mann und Weib ein. Diese geschlechtliche Differenzierung ist aber nicht dem göttlichen Urbilde, sondern der vernunftlosen Natur entnommen[2]).

Kennen die wahre Ursache hiervon bloß die, welche die Wahrheit schauen, so will Gregor, wie er nochmals

[1]) l. c. 181 A—C.
[2]) l. c. 185 A.

betont, doch auch seine Vermutungen (*διὰ στοχασμῶν τινων καὶ εἰκόνων*) in Form eines Versuches (*ἐν γυμνασίας εἴδει*) bieten. Wenn die Schrift sagt, Gott schuf den Menschen, so bezeichnet sie durch die Allgemeinheit des Ausdruckes das ganze Menschengeschlecht. Denn es wird dem Geschöpfe hier nicht sogleich der Name „Adam" gegeben. Durch diese allgemeine Benennung der Natur werden wir zur Vermutung geführt, daß die göttliche Vorsehung und Macht die ganze Menschheit bei der ersten Erschaffung zusammengefaßt hat. Wie in einem einzigen Leibe schaute der Schöpfer aller Dinge in seiner Vorsehung die Gesamtheit der Menschen. Auf das ganze Menschengeschlecht erstreckt sich also die Kraft der Ebenbildlichkeit. Beweis dafür ist das Denkvermögen (*νοῦς*), das allen in gleicher Weise innewohnt. Der Mensch, der am Ende der Welt geboren wird, trägt ja ebenso das Bild Gottes in sich wie der am Weltanfang. So wurde die Gesamtheit mit dem Namen eines einzigen Menschen bezeichnet, weil vor Gott nichts vergangen und nichts zukünftig ist[1]).

Bevor nun Gregor auf die Ergründung des Geschlechtsunterschiedes weiter eingeht, löst er die Schwierigkeit, wie sich im Paradies die Menschen ohne Zeugung vermehrt hätten. In der Antwort des Herrn an die Sadducäer findet er die Lösung dieses Problems. Sie beweist ja, daß nach der Auferstehung keine Ehe sein wird, die Menschen vielmehr den Engeln gleichen. Die Gnade der Auferstehung aber verheißt uns nichts anderes, als die Zurückversetzung der Gefallenen in den früheren Zustand[2]) — ein Fundamentalsatz in Gregors

[1]) l. c. 185 A—D.

[2]) *ἡ δὲ τῆς ἀναστάσεως χάρις οὐδὲν ἕτερον ἡμῖν ἐπαγγέλλεται ἢ τὴν εἰς τὸ ἀρχαῖον τῶν πεπτωκότων ἀποκατάστασιν. ἐπάνοδος γάρ τίς ἐστιν ἐπὶ τὴν πρώτην ζωὴν ἡ προσδοκωμένη χάρις* l. c. 188 C. Vgl. *ἀνάστασίς ἐστιν ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις* de an. et res. (Mg 46), 148 A, 149 D, 156 C ff.; de virg. c. 12, 373 C; de Pulcheria 877 A, or. cat. c. 16 (Mg 45) 52 B.

ganzem Lehrgebäude. Also war auch das Leben vor dem Falle ein engelgleiches. Obwohl aber in der Engelwelt keine Ehe sich findet, ist doch ihre Zahl Myriaden. So hätte auch der Mensch vor dem Falle keiner Vermehrung durch die Ehe bedurft, die Fortpflanzungsweise der Engel, die uns freilich ein Rätsel ist, wäre auch die der Menschen gewesen, bis sie zu dem durch den Ratschluß Gottes bestimmten Maß angewachsen wären[1]).

Diese Erwägung dient ihm nunmehr auch zur Erklärung des Geschlechtsunterschiedes. Der, welcher das All ins Dasein gerufen und den ganzen Menschen in seinem Willen nach dem göttlichen Bilde gestaltet hat, wollte die Zahl der Seelen keineswegs durch einen allmählichen Zuwachs der Geburten sich zu ihrer Vollständigkeit entwickeln sehen. In seiner Vorsehung hatte er vielmehr die menschliche Natur sofort und mit einem Blicke in ihrer Gesamtheit (*πλήρωμα*) geschaut und ihr die erhabene und ehrenreiche Stellung, welche sie den Engeln gleichmacht, angewiesen. Da er nun aber mit der Schärfe seines Blickes voraussah, wie der Wille des Menschen nicht auf dem Pfade des Schönen (Guten)[2]) bleiben und deshalb vom engelgleichen Leben abweichen würde, so legte er, um die Zahl der menschlichen Seelen durch den Verlust der Fortpflanzungsfähigkeit nach Engelart nicht zu kürzen, in die menschliche Natur die den in Sünde Gefallenen entsprechende Weise der Vermehrung. Statt der englischen Edelgeburt verlieh er ihr die tierische und unvernünftige Art der Zeugung.

---

[1]) Auch Plato kennt die Erschaffung einer bestimmten Seelenzahl vgl. Tim 39 ff.

[2]) de hom. op. (Mg 44) 189 C. Wie hier findet sich auch sonst häufig im Anschluß an die griechische Philosophie (vgl. Xen. Memor. IV, 6, 8 u. 9, Plato, Protag. 333d, 353c) ein synonymer Gebrauch von *καλὸν* und *ἀγαθὸν*. Vgl. l. c. 164 A: *καλὸν δὲ πᾶν ὅπερ ἂν τύχῃ πρὸς τὸ πρῶτον ἀγαθὸν οἰκείως ἔχον, ὅ τι δ' ἂν ἔξω γένηται τῆς πρὸς τοῦτο*

Deutlich unterscheidet also Gregor einen doppelten Urstand des Menschen: einen idealen, der das ganze Pleroma der Menschheit in der einen menschlichen Natur als volles, reines, ungetrübtes Ebenbild Gottes umfaßte. Doch dieser existierte nicht wirklich in der Geschichte; er lebte nur im Geiste Gottes und entsprach völlig seinem eigentlichen Schöpferwillen. Einst nach der Vollendung der Zeiten wird er rein und ungetrübt verwirklicht im Zustand nach der allgemeinen Apokatastasis. Die vorausgesehene Sünde des Menschen hinderte jedoch seine uranfängliche Verwirklichung.

Der faktische Urstand des Menschen im Paradiese vor dem Falle stellte nicht mehr die reine, ungetrübte Idee Gottes dar. Sie war hier bereits abgeschwächt durch die Geschlechtlichkeit, den Ersatz der infolge der vorausgesehenen Sünde verlorenen engelgleichen Fortpflanzungsweise im idealen Urstand.

Diese geschlechtliche Differenzierung begründet von selbst den weiteren Unterschied zwischen dem idealen und faktischen Urstand des Menschen. Dort hätte dieser einen verfeinerten, pneumatischen Leib besessen ähnlich dem Auferstehungsleibe; er hätte deshalb auch keiner sinnlichen materiellen Speise bedurft, Geschlechtlichkeit und Zeugung wären unbekannt gewesen[1]). Nach Engel-

---

σχέσεώς τε καὶ ὁμοιώσεως ἄμοιρον τοῦ καλοῦ πάντως ἐστίν. Vgl. A. Reiche, Die künstlerischen Elemente in der Welt- und Lebensanschauung des Gregor von Nyssa. (Inaugural-Diss.), Jena 1897, S. 15. Das *ἀγαθόν* ist Gregor auch identisch mit dem *τὸ ὄν* (cf. unten S. 75), ein weiterer der Philosophie entnommener Gedanke. Vgl. Plotin, Ennead. I, 6, 6.

[1]) *οὐ πρότερον αὐτὴν ἔγνω πρὶν ἐξοριοθῆναι τοῦ παραδείσου,* de virg. c. 12 (Mg 46) 373 D. Gregor ließ sich in dieser ganzen Auffassung wohl nicht von gnostischen Ideen bezüglich der Einschätzung des sexuellen Lebens des Menschen beeinflussen — verteidigt er doch die Ehe und ihre Rechte mit aller Entschiedenheit, vgl. de virg. c. 8, 353 f. —, vielmehr führte ihn seine Abhängigkeit von Platos Ideenwelt zu dieser Anschauung. Vgl. unten S. 62 ff.

art hätten sich die Menschen vermehrt und jedes einzelne Individuum wäre nach Bestehung einer Probe zum völligen Besitz Gottes in der unmittelbaren Anschauung gelangt. Anders der historische Urstand im Paradiese vor dem Falle. Der als Individuum geschaffene Mensch Adam war bereits der Veranlagung nach mit der Geschlechtlichkeit gebildet. Zwar bedurfte auch er noch keiner körperlichen Nahrung. Die Vereinigung mit Gott erhielt sein Leben, wie Gregor in allegorischer Deutung des Lebensbaumes sagt, dessen Früchte er als geistige Nahrung erklärt. „Jenes Paradies und die Eigenart seiner Früchte, deren Genuß den davon Kostenden nicht Sättigung des Leibes, sondern Erkenntnis und ewiges Leben verleiht“ [1]), ist ihm ja Beweis, daß im Anfang unsere Natur gut war. Der erste Mensch „nährte sich allein vom Herrn“ [2]). Aber sein Leib war nicht mehr der verfeinerte, vergeistigte des idealen Urstandes. Prinzip der Zeugung und Vermehrung sollte er einst werden nach Tieresart. Deshalb trug er bereits potentiell und latent in sich all die Fehler und Leiden, Unvollkommenheiten und Leidenschaften, die der tierischen Natur eigen. Ja er barg, weil eine „Zusammensetzung aus Elementen“ [3]), bereits die Auflösungsfähigkeit in sich, da ja „alles Zusammengesetzte notwendig auch auflösbar ist“ [4]).

All diese Folgen der Geschlechtlichkeit waren jedoch vor dem Falle keineswegs in Erscheinung getreten. Die Lehren Gregors über die nähere Beschaffenheit des faktischen Urstandes zeigen dies zur Genüge.

Als Bindeglied zwischen den beiden heterogenen Hälften, der geistigen und körperlichen Welt, — eine

---

[1]) or. cat. c. 5 (Mg 45) 24 A.
[2]) de virg. c. 12 (Mg 46) 373 C.
[3]) *συνδρομὴ τῶν στοιχείων* de an. et res. (Mg 46) 24 B.
[4]) l. c. 20 C, vgl. de paup. am. II (Mg 46) 481 C.

Stellung, die unser Kirchenvater oft[1]) dem Menschen (Mikrokosmos)[2]) zuweist —, ist er von Gott aus reiner, Liebe (*ἀγάπης περιουσίᾳ*) geschaffen[3]) als Herr und König der Schöpfung, als Zeuge ihrer Wunderwerke, um aus ihrer Schönheit und Größe die unaussprechliche Macht und Herrlichkeit des Schöpfers zu erspüren[4]). Deshalb ward ihm auch zuerst die Erde als Wohnsitz vorbereitet[5]). Ja, Gott ging bei der Erschaffung des Menschen mit sich selbst gleichsam zu Rate. Handelte es sich doch um das Geschöpf, das sein Ebenbild werden sollte.

Der Mensch das Bild Gottes. Dies ist der hohe Vorrang, in dessen näherer Schilderung sich Gregor kaum zu erschöpfen vermag. „Der Mensch war durch den göttlichen Segen stark gemacht, so schildert unser Autor das Glück des ersten Menschen: erhaben war er in seiner Würde — herrschen sollte er ja über die Erde und alles, was auf ihr ist; schön von Gestalt war er — denn er war das Ebenbild der Urschönheit, frei von Leidenschaften seine Natur — war er doch die Nachahmung dessen,

---

[1]) *τοῦ αἰσθητοῦ πρὸς τὸ νοητὸν γίνεταί τις κατὰ θείαν σοφίαν μίξις τε καὶ ἀνάκρασις* or. cat. c. 6 (Mg 45) 25 C, de hom. op. c. 16 (Mg 44) 181 C, de or. Dom. or. 4, 1165 C, in cant. cant. h. 11 1009 A, de infantibus qui praem. abrip. (Mg 46) 173 B.

[2]) in Ps. c. 3 (Mg 44) 440 C, 441 D, de an. et res. (Mg 46) 28 B.

[3]) de hom. opif. c. 16 (Mg 44) 184 A, vgl. de beat. or. 6 (Mg 44) 1268 D, or. cat. c. 5 (Mg 45) 21 B, 24 B, de an. et res. (Mg 46) 105 A, de paup. am 1 (Mg 46) 461 C. Eine Grundlehre Gregors gegen die gnostische Emanationstheorie. Auch Plato betont die Güte Gottes als Beweggrund zur Schöpfung. Tim. 29e: *ἀγαθὸς ἦν (ὁ δημιουργὸς), ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ . . .* Vgl. Philo de mundi op. 5 (I, 6), de mut. nom. 6 (III, 166).

[4]) de hom. op. c. 2 (Mg 44) 133 A, or. cat. c. 6 (Mg 45) 29 B, c. Eun. l. 1 (Mg 45) 309 A, in Chr. res. or. 3 (Mg 46) 661 B, 668 A. Vgl. Arist. de mundo c. 6.

[5]) Vgl. die erhebenden Worte de hom. op. c. 3 (Mg 44) 133 C; ähnlich Philo, de fuga et inv. 14 (III, 125).

der frei von Affekten ist, voll von Offenheit und Vertrauen, indem er die Fülle der göttlichen Offenbarung von Angesicht zu Angesicht genoß“[1]). Immer und immer wieder betont Gregor die Gottähnlichkeit und Ebenbildlichkeit des Menschen[2]). Dies einzige Wort enthält ihm die Summe alles paradiesischen Glückes.

In näherer Erörterung des Schriftwortes findet Gregor diese Gottähnlichkeit außer in der körperlichen Gestaltung[3]) vor allem im *νοῦς* des Menschen. Die allen

[1]) *ἐπειδὴ γὰρ διὰ τῆς θείας εὐλογίας δυναμωθεὶς ὁ ἄνθρωπος ὑψηλὸς μὲν ἦν τῷ ἀξιώματι· βασιλεύειν γὰρ ἐτάχθη τῆς γῆς τε καὶ τῶν ἐπ' αὐτῆς πάντων· καλὸς δὲ τὸ εἶδος, ἀπεικόνισμα γὰρ τοῦ ἀρχετύπου ἐγεγόνει κάλλους, ἀπαθὴς τὴν φύσιν, τοῦ γὰρ ἀπαθοῦς μίμημα ἦν· ἀνάπλεως δὲ παρρησίας, αὐτῆς κατὰ πρόσωπον τῆς θείας ἐμφανείας κατατρυφῶν.* or. cat. c. 6 (Mg 45) 29 B.

[2]) Eine Unterscheidung im Sprachgebrauch Gregors — *εἰκὼν* im Sinne des natürlichen Ebenbildes, *ὁμοίωσις* als übernatürliches Bild — läßt sich nicht durchführen. Wichtig für die Auffassung Gregors ist auch der Begriff „*φύσις*“. Er bezeichnet nach unserem Autor nicht immer die reine Menschennatur als solche mit ihrem bloß natürlichen Wesen, Eigenschaften und Kräften, vielmehr oftmals den Gesamtzustand des Menschen, wie er aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangen, die Gesamtausrüstung des Menschen im Paradiese. So sagt Gregor in seiner Anleitung zum christlichen Leben bei der Definition des Christentums als Nachahmung der göttlichen Natur: „Und niemand soll diese Erklärung schmähen als sei sie übertrieben und der Niedrigkeit unserer Natur nicht angemessen. Denn sie ist nicht über die Natur hinausgegangen. Wer nämlich die erste Erschaffung des Menschen betrachtet, wird auf grund der Schriftlehren finden, daß die Definition die Maße unserer Natur nicht überschreitet. Denn die erste Bildung des Menschen geschah in einer Nachahmung der Ähnlichkeit Gottes (so philosophierte Moses über den Menschen mit den Worten: es schuf Gott den Menschen, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn). Das Christentum aber bringt uns die frohe Kunde, daß der Mensch zum ursprünglichen glücklichen Los zurückgeführt werde. Wenn der Mensch aber ursprünglich Gottes Ebenbild war, so haben wir wohl mit unserer Definition nicht das Ziel verfehlt, indem wir behaupteten, Nachahmung der göttlichen Natur sei das Christentum.“ de inst. christ. (Mg 46) 244 C.

[3]) de hom. op. c. 8 (Mg 44) 144 B, vgl. Minucius Felix, Oktavius c. 17 — ein Gedanke, den besonders auch die Stoa vertrat.

Menschen innewohnende Vernunft ist ihm ja ein Beweis dafür, daß die gesamte Menschheit nach Gottes Bild geschaffen ist. Alle haben das Vermögen, zu denken und zu überlegen und alle übrigen Eigenschaften, in welchen die göttliche Natur in dem nach ihr geschaffenen Wesen sich spiegelt[1]). Verstand und Vernunft ist die Gottheit; denn im Anfang war das Wort. Die Propheten haben nach Paulus Christi Geist, der in ihnen redet. Nicht fern von diesen ist auch das Menschenwesen. Auch du siehst in dir Vernunft und Denkkraft, ein Abbild der Urvernunft und des Urgeistes[2]). Als Synthese zwischen Körper und Geist, als sinnlich vernünftiges Wesen (*ζῶον λογικόν*) steht der Mensch in der Mitte zwischen der göttlichen und vernunftlosen (tierischen) Natur. Von der göttlichen hat er Vernunft und Denkkraft[3]). Schenkte Gott die übrigen Güter, mit denen er unserm Gebilde eine göttliche Schönheit (*θεοειδῆ τινα χάριν*) verlieh, aus Großmut der menschlichen Natur, so kann man von Vernunft und Erkenntnis eigentlich nicht sagen, daß er sie gegeben, sondern daß er sie mitgeteilt (*μετέδωκε*), indem er den seiner Natur eigenen Schmuck dem Ebenbilde verlieh[4]).

Wie der Verstand so ist auch der Wille des Menschen ein besonderes Kennzeichen seiner Gottebenbildlichkeit. Die Seele beweist ja ihre über jede Niedrigkeit erhabene königliche Würde und Hoheit darin, daß sie unabhängig (*ἀδέσποτον*) und selbständig (*αὐτεξούσιον*) ist und nach eigenen Entschlüssen selbstmächtig waltet[5]). Die Willensfreiheit hat der Mensch mit der körperlosen Natur der Engel gemein. Denn die Selbstständigkeit, Unabhängig-

[1]) l. c. c. 16, 185 C.
[2]) l. c. c. 5, 137 C.
[3]) l. c. c. 16, 181 C.
[4]) l. c. c. 9, 149 B.
[5]) l. c. c. 4, 136 B.

keit und Freiheit von jedem Zwange[1]) hat der Herrscher des Weltalls über beide, Engel und Menschen, in gleicher Weise verteilt, so daß alles, was mit Vernunft und Einsicht geziert ist, nach einer gewissen freien Willensbestimmung sich entscheidet. Diese Gabe trennt den Menschen in vorzüglicher Weise vom Tiere, das sich nur vom Instinkt leiten läßt[2]). Sie erhebt ihn über alle anderen sichtbaren Geschöpfe, die ihm dienen sollen[3]). Ja der freie und unumschränkte Wille macht ihn wahrhaft zum Bilde der das All regierenden Macht. Ist doch der Mensch keinem außerhalb seines Wesens waltenden Zwange untertan. Er regiert sich vielmehr nach eigenem Entschlusse, wie ihm beliebt, und wählt in eigener Machtvollkommenheit, was ihm gefällt[4]). In ähnlichen Wendungen betont Gregor mit allem Nachdruck die Willensfreiheit des Menschen. Sie ist ihm eine Hauptlehre gegen den gnostisch-manichäischen Dualismus und Determinismus.

Ist demnach der Mensch durch Verstand und freien Willen ein Bild Gottes, so gleicht die Menschenseele auch durch ihre Eigenschaften dem Schöpfer aller Dinge.

Wie Gott ist sie unkörperlich, unsterblich, unermeßbar, unräumlich[5]). Wie Gott in der ganzen Schöpfung wohnt sie im ganzen Körper[6]).

So zeigt sich nach Gregor bereits in der natürlichen Ausstattung des Menschen seine Gottebenbildlichkeit[7]),

---

[1]) *τὸ αὐτοκρατές τε καὶ αὐτεξούσιον καὶ πάσης ἀνάγκης ἐλεύθερον* de or. Dom. or. 4 (Mg 44) 1165 D.

[2]) de vita Mosis (Mg 44) 373 C.

[3]) de or. Dom. or. 5 (Mg 44) 1189 C.

[4]) *οὐδεμιᾷ τινι τῶν ἔξωθεν ἀνάγκῃ δεδουλωμένος· ἀλλὰ τῇ γνώμῃ τῇ ἰδίᾳ πρὸς τὸ δοκοῦν διοικούμενος καὶ τὸ ἀρέσκον αὐτῷ κατ' ἐξουσίαν αἱρούμενος.* de virg. c. 12 (Mg 46) 369 C.

[5]) de an. et res. (Mg 46) 41 C.

[6]) de hom. op. c. 12 (Mg 44) 156 D.

[7]) Ein Gedanke, der in der griechischen Philosophie oftmals ausgesprochen. Auch Plotin betont die Bedeutung des *νοῦς* für die Ver-

die, weil zu seinem Wesen gehörend, bleibend und unverlierbar ist. Doch damit war die Ähnlichkeit des ersten Menschen mit Gott keineswegs erschöpft.

Der Mensch war ja erschaffen im Vollbesitze aller Güter, deren seine Natur als Ebenbild Gottes fähig war. Denn Gott bewies bei der Bildung des Menschen seine Güte und Liebe nicht bloß zum Teil, er stattete vielmehr sein Geschöpf reich mit Gütern aus. Ist nämlich Gott die Fülle aller Güter und die menschliche Natur sein Abbild, so beruht die Ähnlichkeit des Bildes mit dem Urbilde im Vollmaß alles Guten. Daher liegt in uns die Idee alles Schönen, alle Tugend und Weisheit und alles, was zur Vollkommenheit gehört[1]). Und an anderer Stelle sagt Gregor bei Schilderung des Urstandes, dessen Verlust zu betrauern uns die Worte auffordern: „Selig sind die Trauernden“: Wir Menschen hatten einst Anteil an einem Gut, das all unsere Fassungskraft übersteigt (*τοῦ ὑπεραίροντος πᾶσαν δύναμιν καταληπτικὴν*). So groß war in unserer Natur jenes Gut, das jede Vorstellung übertrifft (*τὸ ὑπὲρ πᾶν νόημα*), daß jene Menschheit durch die genaueste Ähnlichkeit (*τῇ ἀκριβεστάτῃ ὁμοιώσει*) nach dem göttlichen Urbilde gestaltet eine andere zu sein schien. Denn was wir jetzt nur durch Vermutung an diesem erblicken, das alles besaß der Mensch in Unverweslichkeit und Seligkeit (*ἀφθαρσίᾳ καὶ μακαριότητι*), die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit, Schmerzlosigkeit und Mühlosigkeit des Lebens, den Umgang mit dem Göttlichen (*ἡ ἐν θειοτέροις διαγωγή*) und

---

gottung. Der Weg zur Verwirklichung des *ὅσον ἐστὶ δυνατὸν ψυχῇ ἀνθρώπου θεῷ γενέσθαι* ist ihm der *νοῦς*, wenn er fortfährt: *δύναται δὲ εἰς ὅσον νοῦς ἄγει, τὸ δὲ ὑπὲρ νοῦν ἤδη ἐστὶν ἔξω νοῦ πεσεῖν*. Enn. II, 9, 9. Ähnlich sieht Philo im *νοῦς* des Menschen seine Gottebenbildlichkeit begründet, vgl. de opif. mundi 23 (I, 23): *ἡ δὲ εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν*. Vgl. Plato, Philebos.

[1]) de hom. op. c. 16 (Mg 44) 184 B.

das Schauen des Guten mit nacktem und von jeder Hülle freien Blick[1]). So war dem Menschen eigen Reinheit, Freiheit von Leidenschaft und jeglichem Übel, Seligkeit und alles, wodurch sonst im Menschen die Gottähnlichkeit gestaltet wird (*μορφοῦται*)[2]). Diese erweist sich ja darin, daß unsere Natur sogleich als Königin geschaffen wurde. Und Gregor führt dies Bild weiter aus, wenn er die menschliche Natur (*ἡ ἀνθρωπίνη φύσις*) statt des Purpurs mit der Tugend (*τὴν ἀρετὴν*), dem königlichsten aller Gewänder, bekleidet sein läßt. Statt des Szepters stützt sie sich auf die Seligkeit der Unsterblichkeit (*τῇ μακαριότητι τῆς ἀθανασίας*) und statt des königlichen Diadems ist sie mit der Krone der Gerechtigkeit (*τῷ τῆς δικαιοσύνης στεφάνῳ*) geschmückt. So erstrahlte sie in der Würde des Königtums als genaue Nachahmung der urbildlichen Schönheit[3]). Demnach legte Gott zwei Anlagen in die Menschennatur, indem er das Göttliche mit dem Irdischen vermischte, damit der Mensch durch beide für den Genuß des einen wie des anderen befähigt und empfänglich sei: Gottes sich erfreue durch die gottverwandte Natur, der irdischen Güter aber durch die ihnen entsprechende Sinnesempfindung[4]). Gleich Farben hat der Bildner die Tugenden in uns gelegt und das Bild nach seiner eigenen Schönheit geschmückt. So leuchtete im Menschen die göttliche Schönheit (*τὸ ἴδιον* [Gottes] *κάλλος*)[5]).

Noch mehr, wir waren Kinder Gottes (*θεοῦ υἱὸς*), des guten Vaters, dessen wir durch die Sünde beraubt

---

[1]) *καὶ τὸ γυμνῇ τε καὶ καθαρᾷ παντὸς προκαλύμματος τῇ διανοίᾳ πρὸς τὸ ἀγαθὸν βλέπειν.* de beat. or. 3 (Mg 44) 1225 D, 1228 A.

[2]) de hom. op. c. 5 (Mg 44) 137 B.

[3]) l. c. c. 4, 136 D. Vgl. c. Eun. l. 12 (Mg 45) 889 A: *τῆς θείας ἐπόψεως καὶ κηδεμονίας ἔξω γενέσθαι.*

[4]) de hom. op. c. 2 (Mg 44) 133 B.

[5]) l. c. c. 5, 137 A.

wurden[1]). In Freundschaft, die nunmehr erst durch die Taufe wiedererlangt wird, lebten wir mit ihm vereint[2]). „Du bist außerhalb des Paradieses, solange du Katechumenus bist, teilst noch mit Adam, dem Stammvater, die Vertreibung. Nun aber, nachdem dir die Pforte geöffnet, gehe ein, wovon du fortgegangen“[3]). Die Taufe führt uns also wieder zurück zum paradiesischen Leben. Dieser Gedanke wie die vollkommene Gleichheit des Zustandes nach der Apokatastasis mit dem Urstand des Menschen eröffnet uns weiteren Ausblick auf das uranfängliche Gottes Ebenbild. Hier wie dort die innigste Vereinigung mit Gott, die größte Ähnlichkeit mit ihm, Teilnahme des Kindes Gottes an der Würde des Vaters als Erbe aller väterlichen Güter.

Waren nun alle diese Güter dem ersten Menschen bei seiner Erschaffung natürlich, seiner Natur geschuldet? Gewiß gehörten sie nach der Auffassung unseres Autors nicht zum Wesen des Menschen, weil sie durch die Sünde tatsächlich verloren gingen. Wir können hier einen Gedanken verwenden, den Gregor einmal gegen Eunomios ausspricht. Er verwahrt sich dagegen, als würde er Gottes Wesen die Unvergänglichkeit absprechen. Wir, sagt er, sind der Meinung, nur jenes gehöre nicht zur Natur, was einem Wesen nur hinzukommt und wieder verloren werden kann[4]). Auf all diese ursprünglichen Gaben sind diese beiden Merkmale zweifellos im Sinne des Nysseners anwendbar. Der Widersacher bewirkte ja, daß in uns der göttliche Segen geschwächt wurde und

[1]) *τὸ ἐξοικειωθῆναι τοῦ ἀγαθοῦ πατρὸς τὸ ἀνθρώπινον.* c. Eun. l. 12 (Mg 45) 889 A.

[2]) de bapt. Chr. (Mg 46) 580 A.

[3]) de bapt. (Mg 46) 417 D.

[4]) *ἡμεῖς δὲ μόνα τῆς φύσεως ἀλλοτριοῦμεν ἐκεῖνα ὅσα ἐπίκτητα γίνεταί τισι καὶ ἀπόκτητα.* c. Eun. l. 12 (Mg 45) 1060 D.

erlosch. Klar ergibt sich dies aus den Folgen der Sünde Adams, die den Menschen all dieser Güter beraubte.

Diese Gaben waren aber auch für menschliche Kräfte allein nie zu erreichen. Sagt doch Gregor in seiner Rede über die Jungfräulichkeit: „Nicht unser Werk noch ein Erfolg menschlicher Kraft ist die Verähnlichung mit Gott, sondern sie ist ein Geschenk der reichen Gnade Gottes, welcher gleich mit der ersten Geburt der Natur die Ähnlichkeit mit sich geschenkt (*χαρισάμενος*) hat“ [1]). Die Gottähnlichkeit aber war der Inbegriff der ganzen glücklichen Ausstattung des Menschen. Und mit welch erhebenden Worten preist Gregor die Gotteskindschaft in seiner siebenten Rede über die Seligkeiten. „Über jeden Wunsch erhaben ist dies Glück (der Gotteskindschaft), über die Hoffnung das Geschenk, über die Natur die Gnade. Der Mensch schreitet aus seiner Natur heraus und wird aus einem Sterblichen ein Unsterblicher, aus einem Vergänglichen ein Unvergänglicher, aus einem Zeitlichen ein Ewiger und überhaupt aus einem Menschen wird er Gott. Denn wer gewürdigt worden, Gottes Kind zu werden, der wird gewiß die Würde des Vaters besitzen und Erbe aller väterlichen Güter sein“ [2]). Wir hatten Anteil an einem Gute, das all unsere Fassungskraft übersteigt [3]). Gott hatte diese Ähnlichkeit mit sich unserer Natur hinzugegeben (*ἐπιβολῇ*) wie die Maler ihre Bilder mit den passenden Farben verschönern. Ähnliche Ausführungen wiederholen sich öfter.

Aus diesen Darlegungen Gregors, vor allem aus der markanten Gegenüberstellung von Natur und Gnade ergibt sich, daß er den Urstand des Menschen mit seiner Gott-

---

[1]) de virg. c. 12 (Mg 46) 372 C.

[2]) *ὑπὲρ εὐχὴν ἡ ἐπιτυχία, ὑπὲρ ἐλπίδα τὸ δῶρον, ὑπὲρ τὴν φύσιν ἡ χάρις· ἐκβαίνει τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ ἄνθρωπος . . . καὶ τὸ ὅλον θεὸς ἐξ ἀνθρώπου γινόμενος.* de beat. or. 7 (Mg 44) 1277 C, 1280 C.

[3]) Vgl. oben S. 52.

ähnlichkeit nicht als bloß natürlichen, durch den *νοῦς* des Protoplasten allein begründeten aufgefaßt hat. Ähnlich wie die Geburt aus der Jungfrau, die nicht innerhalb der Grenzen der Natur, vielmehr „über die Natur" hinausgeht[1]) und darum übernatürlich ist, ist auch der Urstand im Sinne unseres Autors ein übernatürlicher durch die über unserer Natur liegenden Gaben, die den Menschen erst zum wahren Gottesbilde gestalteten[2]). Wohl ist es richtig, wenn Schwane sagt: „Man vermißt eine präzise Unterscheidung zwischen dem natürlichen Ebenbilde und der übernatürlichen Verähnlichung mit Gott"[3]). Aber Gregor hatte auch nicht einen Pelagius oder eine andere heterodoxe Anschauung über Natur und Gnade bezüglich des Urstandes des Menschen zu bekämpfen. Ihm oblag vor allem der Nachweis gegen die Manichäer, daß Gott die Natur des ersten Menschen gut gemacht. Eine bestimmtere Trennung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ausstattung war durch die damaligen religiösen Probleme nicht nahegelegt. Doch ergibt sich der übernatürliche Charakter des Urstandes aus den gegebenen Schilderungen Gregors wie aus seinen Lehren über die Wirkungen der Erlösung und deren Aneignung durch die Menschen sowie über den Endzustand, der ja bloß eine Wiederbringung der *ἀρχαῖα χάρις*. Ohne diesen prägnanten übernatürlichen Charakter wäre das gesamte Lehrsystem unseres Autors völlg undenkbar.

Indes erklärt sich bei der manchmal nicht allzu klaren Ausdrucksweise des Nysseners der Vorwurf, als sähe er die Ausstattung des Protoplasten nur als eine rein natürliche an, die im *νοῦς* ihr einziges Prinzip habe. Man

---

[1]) or. cat. c. 13 (Mg 45) 45 B.

[2]) *δι' ὧν μορφοῦται τοῖς ἀνθρώποις ἡ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις* de hom. op. c. 5 (Mg 44) 137 B.

[3]) Schwane l. c. II², 453.

beruft sich dabei besonders auf eine Stelle in der großen Katechese. Gregor geht dort im fünften Kapitel über zum Beweis der Menschwerdung des Wortes Gottes. Vorerst erläutert er noch, daß Gott die Welt gut gemacht, daß vor allem auch die menschliche Natur im Anfange gut war. In der Überschwänglichkeit seiner Liebe hat sie ja Gott geschaffen. Denn es sollte weder das Licht ungesehen, noch die Herrlichkeit unbezeugt, noch seine Güte ungenossen bleiben. Wenn nun der Mensch ins Dasein kommt, um der göttlichen Güter teilhaftig zu werden, so wird er notwendigerweise auch so ausgestattet, daß er der Teilnahme an diesen Gütern fähig ist. Denn wie das Auge durch die von Natur ihm eigene Sehkraft mit dem Lichte in Verbindung tritt, indem es durch seine angeborene Kraft (*διὰ τῆς ἐμφύτου δυνάμεως*) das Verwandte aufnimmt, so mußte notwendig auch in die menschliche Natur etwas mit Gott Verwandtes (*ἐγκραθῆναί τι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει συγγενὲς πρὸς τὸ θεῖον*) gelegt werden, damit sie vermöge dieser Beziehung ein Verlangen nach dem Verwandten trüge (*ὡς ἂν διὰ τοῦ καταλλήλου πρὸς τὸ οἰκεῖον τὴν ἔφεσιν ἔχοι*). Auch in der Tierwelt ist ja ein jedes Geschöpf seiner Lebensart entsprechend ausgestattet: gemäß der ihm eigentümlichen Körperbildung kömmt dem einen die Luft, dem anderen das Wasser als naturgemäßes Element zu. In gleicher Weise mußte auch der zur Mitteilung der göttlichen Güter geschaffene Mensch in seiner Natur etwas Verwandtes mit dem, dessen er teilhaft werden sollte, haben. Deshalb ward er mit Leben, Vernunft, Weisheit und allen der göttlichen Natur zukommenden Gütern geschmückt, damit er durch eine jede dieser Gaben nach dem Verwandten sein Verlangen trage. Ein solches Gut ist auch die Unsterblichkeit (*τὸ ἀθάνατον*), auf daß die menschliche Natur durch die in ihr liegende Kraft sowohl das über ihr Liegende (*τὸ ὑπερκείμενον* [Gott]) erkenne, als auch nach der göttlichen Ewigkeit sich

sehne. Dies der Inhalt des Wortes: „nach dem Bilde Gottes“ [1]).

Soweit der Gedankengang Gregors. Wenn aber Möller aus dieser Stelle folgert: „Continetur igitur hac rationali natura deo cognata facultas deum recipiendi vel potestas vitam in spiritualibus et divinis bonis degendi“ [2]), so ist dies wohl richtig in dem Sinne, daß nach Gregor der Mensch natürlicherweise durch seine Vernunft bereits befähigt ist, zur Teilnahme Gottes überhaupt kommen zu können. Wie das Auge seiner Natur nach für die Aufnahme des Lichtes eingerichtet, die Natur der Tiere entsprechend ihren Lebensbedingungen gebildet, so ist auch der Natur des Menschen ein seinem Zwecke der Anschauung Gottes entsprechendes Prinzip nötig, und dies ist seine Vernunft. Ob aber diese aus sich selbst oder veredelt und emporgehoben durch höhere Kraft dies Ziel erreicht, diese Frage läßt hier Gregor völlig unberücksichtigt. Zudem spricht er ja auch „von allen Gott geziemenden Gütern“, deren sich der Mensch erfreute. Aus dem Vergleiche mit den oben angeführten Stellen ergibt sich aber, daß ein eigenes über dem Wesen und den Kräften der menschlichen Natur liegendes Prinzip dem Protoplasten eigen war, das die Ähnlichkeit Gottes in ihm gestaltete, das seinem Wesen beigemischt war (*συγκεκράμενον*), der göttliche Segen (*διὰ τῆς θείας εὐλογίας*), der ihn stark gemacht, das Geschenk der reichen Gnade Gottes, das Gottes Huld uns gegeben. Daher spricht Gregor von dieser Gabe stets als von einer *χάρις* und *χαρίζεσθαι*. So

---

[1]) *οὕτως οὖν καὶ τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῇ τῶν θείων ἀγαθῶν ἀπολαύσει γενόμενον ἔδει τι συγγενὲς ἐν τῇ φύσει πρὸς τὸ μετεχόμενον ἔχειν. διὰ τοῦτο καὶ ζωῇ καὶ λόγῳ καὶ σοφίᾳ καὶ πᾶσι τοῖς θεοπρεπέσιν ἀγαθοῖς κατεκοσμήθη, ὡς ἂν δι' ἑκάστου τούτων πρὸς τὸ οἰκεῖον τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοι.* or. cat. c. 5 (Mg 45) 21 C. Vgl. de infantibus, qui praem. abrip. (Mg 46) 173 D unten S. 95 f.

[2]) Moeller l. c. 27.

dürfte wohl die Behauptung Möllers: „Hanc *δύναμιν τῆς εὐλογίας* prorsus aliam esse rem quam Romanorum donum superadditum nemo non videt“ nicht zu recht bestehen[1]).

Die übernatürliche Ausstattung des Menschen hatte auch seine ganze Natur erhöht, seine natürlichen Fähigkeiten veredelt. Klar erfaßte der Verstand, in dem das über allem Vergleich erhabene Licht des heiligen Geistes wohnte[2]), die Wahrheiten der Offenbarung. Offen und unverhüllt, ohne sich durch den Schein täuschen zu lassen, schaute er das Gute[3]). Der Mensch erfreute sich des unmittelbaren Verkehres mit Gott[4]) (*ἐν παῤῥησίᾳ τὸ τοῦ θεοῦ πρόσωπον βλέπων*). Der Paradiesesbaum spendete ihm Erkenntnis des Guten[5]). Auch das irdische Wissen des Protoplasten war vervollkommnet. Die Namengebung für die Tiere zeugt ja von nicht gewöhnlicher Geisteskraft[6]).

Zudem lebten Verstand und Wille des ersten Menschen in völliger Harmonie. Der Verstand (*τὸ λογιστικὸν*) herrschte über das Begehrungsvermögen des Menschen in seiner doppelten Seite *τὸ ἐπιθυμητικὸν* und *τὸ θυμοειδὲς* (*θυμοτικόν*)[7]). Dies ist an sich nichts Böses, nicht die *κακία*, sonst würde Gott der Vorwurf treffen, er sei Urheber

[1]) Moeller l. c. 58 Anm. ††. Auch Böhringer faßt diese Stelle nicht exklusiv von einer bloß natürlichen Ausstattung: „Der Mensch, um alles zusammenzufassen, mußte so geschaffen werden, daß er Geistiges und Irdisches, Kreatürliches und Göttliches in sich vereinigte, um nach beiden Seiten hin in jenes Verhältnis zu treten, wie es der Zweck seines Daseins verlangte“ (l. c. 308).

[2]) de beat. or. 3 (Mg 44) 1225 f.

[3]) l. c. 1228 A.

[4]) de virg. c. 12 (Mg 46) 373 C.

[5]) in cant. cant. l. 12 (Mg 44) 1020 C, or. cat. c. 5 (Mg 45) 24 A.

[6]) adv. Apoll. (Mg 45) 1144 B. Ein ähnlicher Gedanke bei Philo de opif. mundi 48 (I, 48).

[7]) Diese dreifache Teilung der Fähigkeiten der menschlichen Seele ist platonisches Erbe. Vgl. Plato Rep. IV, 441 b, Tim. 77 b. Gregor stützt sich darauf besonders in seiner epistola canonica (Mg 45) 224 B ff. bei Einteilung der Sünden.

des Bösen. Vielmehr ist es an sich indifferent, zum Guten wie zum Bösen fähig. Wie das Eisen unter der Hand des Schmiedes zum Schwert und zum ländlichen Friedenswerkzeug sich formt, so wird durch die Vernunft der Zorn zur Mannhaftigkeit, die Furchtsamkeit zur Vorsicht, die Furcht zum Gehorsam, der Haß zum Abscheu gegen das Böse[1]). Diese Bewegungen (*κινήματα*) der Seele, die also an sich weder *ἀρετὴ* noch *κακία* sind, erhalten ihren sittlichen Wert durch den Gebrauch, den Vernunft und freier Wille von ihnen machen. Sie gleichen dem Samen, der wenn er gut bestellt ist, die Früchte der Tugend, wenn aber schlecht, die Sünde gebiert. Im Dialog mit seiner Schwester Makrina über Seele und Auferstehung und in der Abhandlung über die Jungfräulichkeit handelt Gregor eingehend darüber. Im paradiesischen Urstande standen diese Regungen und Triebe (*ὁρμαὶ*) völlig unter der Herrschaft des Verstandes. Der Mensch war frei von Leidenschaft als Nachahmung des Leidenschaftslosen[2]). Einst genoß die Menschheit geistige Gesundheit, die Regungen der Seele waren in gleicher Stärke, wie es die Tugend erfordert, in uns gemischt[3]).

Auch der Leib des paradiesischen Menschen war von dem göttlichen Gnadenerweise verklärt, wenn er auch der mehr geistigen Beschaffenheit des idealen Urstandes ermangelte. Seine Auflösungsfähigkeit war durch Gottes Kraft gehemmt. Der Protoplast war ja von Gott unsterblich erschaffen. Nicht Gott hat den Tod gemacht. Der Mensch ist gewissermaßen der Erschaffer und Schöpfer des Übels[4]). Was die göttliche Schönheit ausmacht, zierte auch den Menschen: Freisein von Leidenschaft,

---

[1]) de hom. op. c. 18 (Mg 44) 193 C, de beat. or. 6 (Mg 44) 1276 A.

[2]) or. cat. c. 6 (Mg 45) 28 A.

[3]) de or. Dom. or. 4 (Mg 44) 1161 D.

[4]) de virg. c. 12 (Mg 46) 369 C.

Seligkeit, Unsterblichkeit[1]). Ohne Zweifel war der Tod nicht im Menschen, sonst wäre ja dieser nichts wahrhaft Schönes mehr gewesen[2]). Der Tod ist erst eine Folge der Sünde. Im faktischen Urstand war die Unsterblichkeit[3]), die im idealen durch die feinere pneumatische Leiblichkeit an sich wäre begründet gewesen, die Folge des besonderen göttlichen Segens, der den Menschen zum Bilde Gottes gestaltete. Wie einst nach der Vollendung des All gab es in diesem glücklichen Leben weder sinnliche Nahrung, noch Jugend noch Alter[4]), weder Krankheit noch Leiden, weder Mühsal noch Not. Es herrschte lautere Seligkeit (*ἀκήρατος μακαριότης*)[5]).

All diese Vorzüge der vollkommenen *σοφία* und des unabhängigen *αὐτεξούσιον*, der *ἀπάθεια* und *ἀφθαρσία* wurden durch die Sünde geschwächt oder völlig verloren. Sie gehörten also nicht zum Wesen des Menschen, überstiegen vielmehr seine natürliche Veranlagung. Als freie Gabe Gottes hatten sie ihre tiefste Wurzel in der Gottähnlichkeit des Menschen, in der Kraft des göttlichen Segens.

Das war also die Ausstattung des Menschen im Paradiese. Zur Wahrung und Vermehrung der bei der Schöpfung ihm mitgeteilten Gottesebenbildlichkeit dienten ihm seine veredelten Verstandes- und Willenskräfte, diente ihm all die Fülle der Gnadenerweise Gottes bei seiner Bildung, die Erleuchtung des in ihm wohnenden göttlichen Lichtes des heiligen Geistes, die besonders ihn stärkende göttliche Macht (*ἐνισχυούσης αὐτὸν δυνάμεως*,) die Kraft des göttlichen Segens, der ihn erhielt gleichwie das Öl das Licht im Dochte nährt[6]). Darin liegt nach unserem

---

[1]) de mortuis (Mg 46) 521 D.
[2]) in cant. cant. h. 12 (Mg 44) 1020 C.
[3]) *ἡ τῆς ἀθανασίας χάρις* de hom. op. c. 17 (Mg 44) 188 B.
[4]) de an. et res. (Mg 46) 148 A.
[5]) de mortuis (Mg 46) 521 D, 537 A.
[6]) or. cat. c. 6 (Mg 45) 29 C.

Autor das Wesen der ursprünglichen Gnade Adams. (ἡ ἐξ ἀρχῆς χάρις)[1]). Die treue Beobachtung des göttlichen Gebotes hätte dem Menschen all die Güter, die er besaß, unverlierbar und für immer gegeben[2]).

Bei einem Rückblick über die Lehre Gregors vom Urstand des Menschen ergibt sich unverkennbar seine Abhängigkeit von der Ideenlehre Platos. Dieser unterscheidet mit Sokrates sinnliches Wahrnehmen und Verstehen wie begriffliches Denken und Erkennen, sinnliches und übersinnliches Gebiet. Der Begriff des bleibenden Seins findet sich nicht in den Sinnesdingen, in der Welt des Erscheinenden. Diese ist ja der steten Änderung preisgegeben. Da doch niemals irgend etwas auf gleiche Weise sich verhalten hat noch verhalten wird, noch auch im gegenwärtigen Augenblick sich verhält, wie könnte uns also von dem, was nicht die mindeste Beharrlichkeit in sich hat, nur irgend etwas Beharrliches zukommen[3]). Das wahrhaft Seiende muß also von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen getrennt für sich selbst existieren, es findet sich in den Ideen und allgemeinsten Eigenschaften. Diese Ideen sind nach Plato ein für sich bestehendes, real existierendes, substanzielles Wesen. Wir müssen zugestehen, der sich selbst gleiche Begriff ist etwas für sich Bestehendes[4]). Plato hat so den Begriff zur objektiven Wesenheit der Idee erhoben. Von allen Dingen existieren diese Ideen. Außer der Sinnenwelt gibt es also eine ebenso viel gestaltete Ideenwelt. Ihr höchstes und letztes Glied ist die Idee des Guten, und diese ist nach Plato identisch mit Gott. Die Ideenwelt in ihrer realen, substantiellen Existenz ist Gegenstand der göttlichen Anschauung. Nach

[1]) c. Eun. l. 4 (Mg 45) 636 A und öfters.
[2]) de beat. or. 3 (Mg 44) 1229 D.
[3]) Plato Philebos 59 b.
[4]) Tim. 52 a.

ihr bildete der Weltschöpfer des Timaios die sichtbare Welt. Die Sinnesdinge existieren nur durch Teilnahme, Gemeinschaft, Nachahmung der subsistierenden Ideen. „Ich meine, daß nichts anderes das Schöne schön macht als die Anwesenheit und Gemeinschaft jenes Schönen (d. i. der Idee des Schönen), wie und woher sie auch kommen mag, denn darüber möchte ich nichts weiter behaupten, sondern nur daß vermöge des Schönen alle Dinge schön werden“ [1]). Diese substantiellen Ideen sind im Gegensatz zu den sinnlichen Dingen unveränderlich. „Immer verhält sich Jedes, für das ein eigenartiges Sein ist (die Idee), an und für sich immer auf gleiche Weise und nimmt auf keine Weise jemals irgendeine Veränderung an“ [2]).

Diese Ideenlehre [3]) — durch den Neuplatonismus unserem Autor übermittelt — überträgt Gregor auch auf den Menschen und scheidet das jetzige Bild des Geschöpfes von der eigentlichen Idee, die es hätte darstellen sollen [3]). Nicht bloß das nunmehr vorliegende

---

[1]) Phaidon 100d: *ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία [εἴτε] ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη.*

[2]) Phaidon 78d.

[3]) Auch Philo kennt die Ideenlehre: „Indem Gott als Gott voraussah, daß ohne ein schönes Vorbild (*παραδείγματος*) ein schönes Abbild (*μίμημα*) nicht werden und von den sinnlichen Dingen nichts vollkommen sein könne, ohne nach einer urbildlichen geistigen Idee (*πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν*) geschaffen zu sein, bildete er, als er diese sichtbare Welt ins Dasein treten lassen wollte, zuerst die geistige, um nach diesem geistigen, Gott ähnlichsten Vorbilde die sinnliche Welt, als ein jüngeres Abbild der älteren, zu gestalten, welche soviel sinnliche Gattungen enthalte, als in jener geistige sind.“ de mundi op. 4 (I, 4 f.). Mit einem Baumeister vergleicht er Gott, der, als er die große Stadt, die Welt, zu gründen gedachte, zuerst die Typen derselben entworfen, aus ihnen die intelligible Welt zusammengesetzt und dann erst die wirkliche Welt nach ihrem Vorbild geschaffen. Vgl. l. c. (I, 5 f.); M. Wolff, Die philonische Philosophie [2], Gothenburg 1858, S. 22 f.

Leben des Menschen mit all seinen Unvollkommenheiten und Leiden, nicht einmal das Leben im Paradiese war der reine Ausdruck der Idee, die Gott bei der Schöpfung des Menschen vorgeschwebt ist. Beide Erscheinungsweisen des menschlichen Lebens sind nur das getrübte Bild des Gedanken Gottes, der das ganze Pleroma der Menschheit in ähnlich pneumatisch-geistiger Weise aufgefaßt wie die Engelwelt. Nach Plato ist die Idee freilich etwas real Existierendes, bei Gregor ist sie dem Geiste Gottes immanent[1]). Auch der Realismus Gregors, der sich in dem Erfassen der Gesamtmenschheit in dem einen Urmenschen zeigt, hat seine tiefste Wurzel in platonischer Lehre.

Ward die Ideenlehre Platos für ihn selbst im Anschluß an Pythagoras das Fundament seiner Anschauungen über Seelenwanderung und Präexistenz[2]), die dann auch Philo[3]) und Origines[4]) in jüdisches und christliches Gewand zu kleiden suchten, so verhält sich Gregor gegen diese Art der Folgerung ablehnend, ja er bekämpft die Präexistenz ausdrücklich. In seiner Schrift über die Ausstattung des Menschen spricht er von Vorfahren, die in einem Werke „Über die Urgründe" lehren, es existierten die Seelen wie ein Volk in einem besonderen Staate lange vorher. Er spielt an das Werk des Origines (*περὶ ἀρχῶν*) an, ohne jedoch seinen Meister, den Führer der christlichen Philosophie jener Zeit[5]), namentlich zu nennen. Findet er ja diese Lehre tadelnswert (*ὑπαίτιος*) und unge-

[1]) Auch nach Plotin ist die Idee dem *νοῦς* immanent. Ennead. III, 9, 1; V, 1, 1 und 2; ähnlich Philo, nach dem die Ideen im göttlichen Logos sind, der sie gebildet. de mundi op. 5 (I, 6).

[2]) e. g. Phaidon 70c, 73a; vgl. Eudemos, phys. B. III fr. 51 [Simplicius, phys. 732, 26] bei H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker I². Berlin 1906, S. 277.

[3]) de somniis I, 31 (III, 243): *ἀπολιποῦσα (ἡ ψυχὴ) τὸν οὐράνιον τόπον καθάπερ εἰς ξένην χίοραν ἦλθε τὸ σῶμα;* vgl. Plotin Ennead. IV, 8; V, 1, 1.

[4]) de princ. III, 5. [5]) de vita Greg. Thaum. (Mg 46) 905 D.

reimt, weshalb er sie entschieden verwirft[1]). Ähnlich auch in anderen Schriften[2]). Doch völlig konnte sich auch Gregor von den griechisch-heidnischen Grundsätzen (*ἑλληνικῶν δογμάτων*), die er den Vertretern der Präexistenzlehre vorwirft, nicht freihalten[3]). Sein originell schaffender Geist prägte das gemeinsam zugrunde liegende Gut von der Ideenlehre um zur Annahme eines idealen Urstandes, der sich vom historischen wesentlich unterscheidet[4]). Doch bezeichnet Gregor selbst seine Auffassung, mit der er sich von der sonst üblichen Lehre seiner Zeit nicht minder entfernt wie einst Origenes, als Vermutungen[5]). Es war eben ein Tribut, den seine Spekulation und Abhängigkeit von der griechischen Philosophie dieser zollte.

In der geistigen Auffassung des historischen Urstandes im Paradiese ließ sich Gregor auch stark beeinflussen

---

[1]) de hom. op. c. 28 (Mg 44) 229 B—D.

[2]) in cant. cant. h. 7 (Mg 44) 937 C. de an. et res. (Mg 46) 108 B, 112 C. Vgl. auch Methodios v. Olymp. Vgl. Epiphan. adv. haer. 573 (Mg 41) 1148 D.

[3]) de hom. op. c. 28 (Mg 44) 232 A.

[4]) Ähnlich wie Gregor sieht auch Philo in Gn 1, 27 die Erschaffung eines *ἄνθρωπος οὐράνιος (γενικός)* ausgesprochen, der nach Gottes Bild als Gattungsmensch geschaffen, also weder männlich noch weiblich war, obwohl er beide Geschlechter umfaßte. *διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος. ὁ μὲν οὖν οὐράνιος ἅτε κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονὼς φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος, ὁ δὲ γήϊνος ἐκ σποράδος ὕλης, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη. διὸ τὸν μὲν οὐράνιόν φησιν οὐ πεπλάσθαι, κατ' εἰκόνα δὲ τετυπῶσθαι θεοῦ, τὸν δὲ γήϊνον πλάσμα, ἀλλ' οὐ γέννημα εἶναι τοῦ τεχνίτου.* leg. all. I, 12 (I, 69), ähnlich l. c. I, 28 (I, 84), de gig. 7 (II, 47). Vgl. *καὶ τοιοῦτος ἐν ἅπασιν εὑρίσκεται· πρὸ γὰρ τῶν εἰδῶν ἀποτελεῖ τὰ γένη, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου· προτυπώσας γὰρ τὸν γενικὸν ἄνθρωπον, ἐν ᾧ τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ γένος φησὶν εἶναι, ὕστερον τὸ εἶδος ἀπεργάζεται τὸν Ἀδάμ.* leg. alleg. II, 4 (I, 93). Vgl. de op. mundi 46 (I, 46), vgl. Plotin Ennead. I, (6, 6). Vgl. C. Siegfried, Philo v. Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments, Jena 1875, S. 242, 284.

[5]) Vgl. oben S. 42, 44.

von Origenes. Letzterer wirkte gerade durch die spiritualistische Färbung des Urstandes (spirituelle Deutung des Lebensbaumes) mit seinen allegorischen Erklärungen auf die ganze alexandrinische Schule mächtig und anhaltend ein. Doch ist die Anschauung Tillemonts[1]), nach Gregor hätte der Mensch im Paradiese erst infolge der Sünde einen Leib erhalten, nicht völlig richtig. Eine Vergleichung der darüber handelnden Stellen[2]) lehrt klar, daß der Mensch bereits vor dem Falle einen Körper hatte, wenn auch ohne die nunmehrige derbe und sterbliche Leiblichkeit. Infolge der Sünde trat freilich erst das eigentlich sinnliche Element mit seinen Leidenschaften und physischen Veränderungen hervor. Gregor dachte hierbei an eine wirkliche „Umwandlung der körperlichen Existenz“[3]). Näher hat er sich freilich darüber nicht geäußert. Wenn aber einst Methodios von Olymp über Origenes sagte „*ὁ δ' Ὠριγένης τὴν ψυχὴν μόνην ἔλεγεν ἄνθρωπον ὡς ὁ Πλάτων*“[4]), so ist erklärlich, daß man auch von Gregor, der sich ja an ihn enge anschloß, behauptete, er leugne die Leiblichkeit des Menschen.

Aus der eigentümlichen Auffassung Gregors von einem idealen Urstand im Gegensatz zum paradiesischen schließen manche[5]), auch letzterer habe nach Gregor nur im Geiste

---

[1]) l. c. 614.

[2]) Vgl. de vita Mosis (Mg 44) 332/3, in eccl. h. 2 (Mg 44) 641 B, in cant. cant. h. 2 (Mg 44) 800 D, h. 9, 1004 D, de or. Dom. or. 5 (Mg 44) 1184 B, de beat. or. 2 (Mg 44) 1292 B, or. cat. c. 8 (Mg 45) 33 C, de an. et res. (Mg 46) 148 C, de mortuis (Mg 46) 524 C, de Meletio (Mg 46) 861 B.

[3]) K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadokiern, Tübingen 1904, S. 202.

[4]) Photii Bibliotheca ed. J. Bekker, tom. I, Berlin 1824, p. 293 Z. 33.

[5]) J. Huber, Philosophie der Kirchenväter, München 1859, S. 199 f., 211. A. Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie I[3], Mainz 1889, S. 283. Rupp meint sogar, Gregor sehe „im körperlich geschaffenen

Gottes, nicht aber wirklich existiert. Doch aus obigen Darlegungen und aus ruhiger Beurteilung der einschlägigen Kapitel 16 und 17 über die Ausstattung des Menschen und des 12. Kapitels über die Jungfräulichkeit ergibt sich die Unrichtigkeit dieser Auffassungen[1]). Der Sündenfall ist nach Gregor etwas Historisches, etwas wirklich Eingetretenes. War auch der paradiesische Urstand nicht völlig der ursprünglichen Idee Gottes und dem eigentlichen Willen des Schöpfers entsprechend, so war dennoch Adam nicht bereits als gefallener Mensch im Zustand der Sünde aus der Hand Gottes hervorgegangen. Gregor bekämpft ja mit aller Energie diese gnostisch-manichäische Lehre und weist stets mit Entschiedenheit darauf hin, daß die Sünde und all ihre Folgen erst durch den freien Willen des Menschen entstanden. Der Mensch selbst war im Anfang in einem völlig glücklichen Zustand. Nur die Geschlechtlichkeit wie die Veränderlichkeit seines freien Willens unterschied ihn vom idealen Urstand. Wohl lag in letzterer die Quelle der Sünde. Doch war die Entscheidung hierzu dem freien Willen des Menschen anheim-

---

Adam schon den gefallenen Menschen . . . er schiebe den Fall über den Anfang der Geschichte hinaus" (l. c. 175 Anm. 6). Hayd faßt in seinen Grundzügen der Lehre Gregors den idealen Urstand als einen wirklichen historischen, wenn er sagt: „Der Mensch überhaupt hat doch zuerst in einem anderen glücklichen, der irdischen Vergänglichkeit und Sterblichkeit nicht unterworfenen Leben existiert", man müsse sich deshalb nach Gregor „den Fall des Menschen nicht als die Tat eines einzelnen empirischen Menschen denken, sondern als intelligible Gesamttat der ganzen Menschheit" (Bibliothek der Kirchenväter Nr. 24, Kempten 1874, S. 52). Gregor denke sich den von ihm geschilderten Urstand „nicht als einen historisch wirklichen im gewöhnlichen Sinne, die historische Wirklichkeit und die Kindererzeugung beginnt vielmehr erst nach dem Ausschluß aus dem Paradiese, und jener Zustand ist so wenig historisch wirklich als der erst nach der Auferstehung eintretensollende. Wie der letztere nachhistorisch, so ist der erstere vorhistorisch". (l. c. S. 56.)

[1]) Vgl. auch in Chr. res. or. III (Mg 46) 661 C.

gegeben, der kraft des göttlichen Segens alle damit gegebenen natürlichen wie übernatürlichen Gaben hätte bewahren können.

Dies erhellt auch aus der Lehre Gregors über den Sündenfall und dessen Folgen, wodurch seine Auffassung des Urstandes in noch helleres Licht tritt.